

ESSAI SUR LES FONDEMENTS

DE LA

# CONNAISSANCE MYSTIQUE

Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

(Luc, xvii, 21.)

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

**E. RÉCÉJAC**

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

---

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C<sup>ie</sup>

**FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR**

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—  
1896

Tous droits réservés.











ESSAI SUR LES FONDEMENTS  
DE LA  
CONNAISSANCE MYSTIQUE



ESSAI SUR LES FONDEMENTS

DE LA

# CONNAISSANCE MYSTIQUE

Ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

(Luc, xvii, 21.)

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

**E. RÉCÉJAC**

DOCTEUR EN THÉOLOGIE



---

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C<sup>ie</sup>

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1896

Tous droits réservés.





# ESSAI SUR LES FONDEMENTS

DE LA

# CONNAISSANCE MYSTIQUE

---

## INTRODUCTION

Faut-il regarder le mysticisme comme le « vaste Océan, empire de l'illusion<sup>1</sup> », où vont se perdre les aventuriers de la Pensée? Est-ce quelque état d'intuition directe qui nous est accordé à titre de familiarité divine?

Le Mysticisme se présente avec cette alternative : ou bien il cache une négation de la pensée pire que le Scepticisme ; ou bien il serait la plus belle activité de notre esprit. — Si le Mysticisme n'est qu'un entêtement à connaître l'inconnaissable, il faut incliner vers la première conclusion. Dans des efforts vers l'impossible nos facultés s'abîment et se rendent impropres à leur exercice naturel. — Mais si le Mysticisme était une expérience distincte de celle qu'on entend par le mot « Connaissance », il y aurait lieu de rechercher s'il introduit quelque chose de nouveau dans la conscience et par quelles voies.

La Raison a trop de lumière pour se tenir sans inquié-

(1) Kant. *Critique de la raison pure* ; traduction Barni, t. I, p. 304.

tude dans la région des idées claires ; elle n'en a pas assez pour connaître de science les premiers principes. — Dans la pénombre, qui pourrait tracer exactement la limite des perceptions et dire où le vrai se perd dans le vraisemblable, le vraisemblable dans l'illusion ?

Sous divers noms on a proposé à la Raison bien des systèmes pour se délivrer de ce sentiment de relativité qui l'affecte plus péniblement qu'une radicale impuissance : aucun n'a dépassé la valeur d'aperçus plus ou moins ingénieux et l'œuvre de la connaissance, cette synthèse du monde et du moi, recommence toujours.

Le Mysticisme (on s'en plaint justement) a souvent aggravé ce mal de nature. Le désespoir intellectuel, l'impatience morale ont suscité, à travers les siècles, des pratiques et des doctrines de toute invraisemblance.

On est sûr de ne pas rencontrer l'Absolu dans ces inspirations du désespoir ou de l'impatience : on ne fera que s'exposer à des extravagances tant qu'on ne le cherchera pas dans une région de la conscience où l'autonomie, ce reflet de Dieu, se montre positivement et par un genre d'efforts qui donnent à la fois du « nouveau » et du « meilleur ». L'homme ne peut se dépasser lui-même que par la Liberté : ce n'est que de ce côté qu'on ne trouve plus des déterminations infranchissables et qu'on peut opposer le progrès indéfini à la relativité de l'expérience. La pensée ne doit pas se regarder comme une activité séparée. Qu'elle s'unisse étroitement et qu'elle se confie à la Liberté qui est notre seule puissance créatrice : on ne peut autrement appréhender l'Infini.

Dans la conscience moderne la Liberté a pris un sentiment intense, à ce point que l'on a cru qu'on venait de l'inventer. — L'idée d'hier, l'idée mystique, doit-elle céder aux vives énergies que ce sentiment a fait jaillir en tout ordre de choses, dans la science, dans l'industrie, etc. ? — L'idée Chrétienne, a-t-on dit, avait relégué l'Idéal par delà la vie : le monde s'est dégourdi de ses rêves invérifiables et a planté l'Espérance chez lui, dans cette positive existence où la Liberté trouvera son règne, qui est le vrai ciel. Si l'idée chrétienne n'était que le Mysticisme de l'Espérance, peut-être, en effet, elle aurait vécu. Mais il y a un Mysticisme que la Liberté n'emportera pas et qu'elle porte au contraire en elle-même : c'est celui du désintéressement. — Quand on veut aller au fond de la Liberté, on n'y trouve rien de réel que le désintéressement ; mais par là elle est sans limites, d'essence homogène avec l'absolu.

Quelle est la psychologie de cet acte, d'« aliénation morale » du moi ? Peut-elle évacuer tout mysticisme et se passer de l'Absolu ? — L'Ecole empirique travaille à construire, sous le nom d'Altruisme, la Logique du « cœur » : à nos yeux, cette Logique ne peut se faire, et quand la science sera arrivée (si elle y arrive) à expliquer mécaniquement toutes choses, le « cœur » sera encore un *implicite* sans formule, un fait hors de lois. Il y a en nous un acte, ou mouvement « immanent », opposé au mouvement continu, dont on ne pourrait donner que des notions contradictoires : c'est un fait dont on ne peut prendre conscience scientifiquement et qu'il faut laisser aux mystiques, à condition de n'en pas abuser. Nous reprenons l'idée de



Pascal. L'amour surpasse l'intelligence; et les premiers principes, qui échappent à la Dialectique, apparaissent au « Cœur » sous des symboles.

Le Mysticisme vit de symboles, seule représentation mentale par où l'Absolu puisse s'introduire dans notre relative expérience. — Ce sont, dit-on, les symboles logiquement et moralement plus parfaits qui doivent survivre. En survivra-t-il? Y a-t-il des symboles universels et nécessaires? — Nous nous plaçons hors de toutes ces questions et nous aurons même l'occasion de montrer qu'elles ne doivent pas être posées. — Cependant, à notre avis, il a été déposé dans notre constitution, à l'état de propriété foncière et non comme un sédiment de lentes traditions, assez de génie mystique pour résister à toutes les désassimilations : cet atavisme fait partie de la Raison.

Ne pas faire état de ces éléments quand on veut expliquer l'homme, serait-ce de bonne philosophie ?

Nous n'avons entrepris qu'une critique purement rationnelle de la « Connaissance », il vaudrait mieux dire, de l'« Expérience mystique ». — Pourtant nous avons dû choisir, parmi tant de manifestations de ce même instinct, depuis l'extase Alexandrine jusqu'aux dernières nouveautés de l'occultisme, la forme de Mysticisme qui risquait le moins de s'évanouir au premier contact de la Raison pure<sup>1</sup>. — Les mystiques chrétiens eux-mêmes ne pouvaient nous servir indistinctement de type : il y en a peu qui joignent

(1) S'il fallait embrasser ici tous les abus intellectuels commis sous le nom de Mysticisme, nous serions entraîné dans la confusion par le manque d'homogénéité d'un pareil sujet. Nous allons tout droit au *Fact mystique*, laissant de côté toutes les spéculations moins

aux entraînements de l'amour céleste les qualités solides du Génie. A part les livres canoniques, moelle et substance du Christianisme, et quelques Pères de l'Eglise, bien peu de monuments pouvaient nous fournir une base d'observations originales et de critique. — Nous avons suivi de préférence saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, lorsqu'il a fallu recourir à l'opinion chrétienne.

Aussi bien, ce n'est pas du Mysticisme chrétien qu'il s'agit ; mais du Mysticisme universel, c'est-à-dire de tous les moyens de transcendance qui tendent à égaler l'Expérience aux désirs de la Liberté.

Cette transcendance s'appuie d'abord sur la Liberté elle-même : tout mysticisme doit chercher là ses principes déterminants, son inspiration.

Elle s'élève ensuite au moyen des représentations mentales « symboliques » : nous n'avons pas, dans cette vie, d'autre expérience de l'Absolu.

Avant de traiter ces deux questions, « les Symboles » et « le Cœur », nous essaierons dans une première partie de comparer le Mysticisme aux autres méthodes de la Connaissance et de déterminer sa position dans la Philosophie.

franches qui tendaient à introduire l'Inconnaissable dans la conscience sous forme dialectique. Le fait mystique est un effort *naïf* et non méthodique pour appréhender l'absolu, un mode de penser *symbolique* et non dialectique. La suite de cet ouvrage nous amènera à préciser davantage cette distinction.

---



## PREMIÈRE PARTIE

### L'ABSOLU

L'Entendement, dans son œuvre discursive, n'embrasse pas tous les faits de conscience. La philosophie moderne, au lieu de travailler à étendre l'intelligibilité à toutes choses, ne semble plus vouloir qu'éliminer de la conscience, sous le nom d' « Inconnaissable », ce qui n'a pu jusqu'ici passer à l'état de concepts. — Est-ce possible ?

Le Mysticisme à son tour affecte de prendre conscience de l'Inconnaissable sans aucun secours de dialectique et croit arriver par voie d'amour et de volonté où la pensée, seule, ne peut atteindre. — Qu'y a-t-il de commun entre cet état de conscience appelé « mystique » et la conscience définie ou la Connaissance ?

---

## CHAPITRE PREMIER

### DES DIVERSES POSITIONS DE L'ESPRIT VIS-A-VIS DE L'ABSOLU

#### § I. — EMPIRISME, DÉTERMINISME

- I. — On s'efforce en vain d'opposer le « Simple » à l'Absolu. A la base de l'existence et de la connaissance il y a un Implicite.
- II. — La Nécessité au sens du Déterminisme conduit à l'Un pur, au Non-Être; elle n'est concevable que dans l'Absolu, en tant que Bien et Acte pur.
- III. — Il n'y a de loi véritable que la loi morale.

I. — Au sentiment des empiristes-déterministes, il faudrait décomposer l'objet de la connaissance jusqu'à ce qu'on arrive au simple : au lieu de travailler inutilement à la synthèse des premiers principes, dans l'Absolu, il vaudrait mieux, disent-ils, les chercher en bas et ne pas se lasser de diviser pour comprendre. — Or, cette méthode doit être rejetée, non seulement parce que les moyens nous manquent d'atteindre physiquement aux éléments ultimes, mais parce que dans cette voie on tournerait le dos à la Logique. Notre esprit décompose les choses pour s'instruire de leurs liaisons internes, non pour en saisir séparément les principes. Il n'aurait plus d'objet et, partant, plus d'acte s'il ne s'offrait à lui plusieurs termes : tout jugement et toute intuition cesseraient.



Saint Augustin a très bien défini ce caractère de la Raison : « Par un acte intérieur et invisible, je puis distinguer et rapprocher les termes proposés à la Connaissance, et c'est cette faculté que j'appelle ma Raison. Or, que s'agit-il de distinguer, sinon *ce que l'on croyait un et qui ne l'est pas, ou du moins pas autant qu'on le croyait* ? Et qu'est-ce que rapprocher, sinon faire l'Un autant qu'on le peut ? — Donc, soit que je distingue, soit que je rapproche, c'est toujours l'Unité que j'aime. Mais quand je distingue, je veux l'Un pur, et quand je rapproche, je le veux entier : par le premier acte j'éloigne les éléments étrangers et par le second je rassemble les éléments communs afin d'obtenir l'Unité parfaite <sup>1</sup>. » Dans ces derniers mots, l'auteur indique assez clairement qu'il n'y a pas pour lui de *Un simple* et que « l'unité parfaite » ne se laisse concevoir qu'à titre d'*Implicite*. A la base de la conscience rationnelle, il y a donc un implicite, un inexplicable, un *a priori*.

Quand nous passons aux Mathématiques, l'esprit fournit à la logique une intuition originale : nous faisons bien plus que « reconnaître le même dans l'autre » quand nous construisons le nombre, la figure et leurs lois. — La Mécanique se montre encore en progrès vers le concret ; et dans le Dynamisme l'idéalité est moins pure que dans la Mathématique. La force, en quelque sens qu'on veuille l'entendre, est une notion suspecte aux yeux du Déterminisme <sup>2</sup>. — Mais alors à quoi s'arrêter ? quel est le prin-

(1) *De ordine*, l. XI. ch. XVIII. — *Oper.*, t. I, p. 211, éd. Paris, 1586.

(2) L'action que nous supposons dans les molécules est une « hypothèse psychique introduite en physique ». Fouillée. *Les abus de l'Inconnaissable en morale*. Revue philosophique, mai 1895, p. 460.

cipe ontologique dont on voudrait opposer la simplicité à l'Absolu, soit à l'Absolu abstrait du Rationalisme, soit à l'Absolu vivant des mystiques?

II. — Il n'y a à peu près qu'une idée qui soit chère au Déterminisme : c'est l'idée de « Loi ». Mais que prétend-on ? Exclure de l'Etre toute spontanéité ? opposer la Liberté et la Nature comme deux termes de contradiction ?

Il faut arrêter le Déterminisme dès qu'il veut former ce concept essentiel de « Loi » : déjà il mêle là ce qu'il voudrait absolument distinguer, nécessité et contingence.

L'universel et le nécessaire sont deux catégories différentes dont la première se ramène au principe d'identité, mais point la seconde. Le « possible » répond à l'universel, mais non pas l'être, ni, à plus forte raison, le nécessaire. Il importe d'y faire attention : si on laisse échapper l'idée d'Absolu à propos de la Nécessité, on ne la ressaisira plus dans la Liberté.

Le « même », c'est-à-dire l'Un simple, n'existe pas ; et, si l'on ne se hâtait de recourir à l'« Unité parfaite » dont parle saint Augustin, le principe d'identité resterait vrai mais n'aurait aucune application pratique. Or, qu'est-ce qui permet d'opposer, sous la garantie d'identité, non le même au même, mais le même à l'autre ? Comment se pose l'Implicite devant la Raison ? ce qui revient à dire : « Comment l'être succède-t-il au possible ? » — Dès ce premier pas, dans le même acte de Raison qui met notre conscience en possession du « substantif », lien organique

de la pensée, l'Absolu s'impose. Le Possible n'a rien en lui-même pour devenir l'Être : ce qu'il y a entre ces deux termes logiques n'est plus d'ordre logique ; c'est autre chose qu'une abstraction, c'est un nœud que nous ne pouvons saisir que dans la réalité de notre vie et de notre conscience. — L'Implicite auquel aboutit toute analyse, soit scientifique, soit logique, n'a point pour copule *est* : l'identité n'est que le critérium de l'abstrait, le principe infécond du pur possible. La copule vraiment substantive, qui permet de passer du possible à l'être et de l'abstrait au réel, c'est ce mot, si éloigné du caractère mort et uniforme des catégories : *fiat* ; c'est le mot par lequel chacun s'exprime ce qu'il trouve en lui-même de plus subjectif, le mouvement, la vie, le désir<sup>1</sup>. Or, le « fiat », n'est-ce pas déjà quelque Absolu?... Nous ne rencontrerons rien de plus mystique.

Peu importe que le « fiat », raison de l'Être, prenne pour les uns l'aspect subjectif de Désir et pour les autres l'aspect objectif de Force : qu'il reste adhérent à la conscience ou qu'on l'en sépare, c'est toujours le principe du

(1) L'idée de Force a passé alternativement du sens mécanique au sens psychologique. Pour ne parler que des modernes, Galilée fortifia l'interprétation mécanique lorsqu'il identifia le mouvement et le repos dans un seul fait, l'inertie. Descartes, dans son Déterminisme mathématique, avait réduit au minimum l'idée de Force : mais depuis que Newton a corrigé ce déterminisme par la double constatation que le mouvement réel est curviligne et varié, non point rectiligne et uniforme, l'idée de Force a repris son importance avec l'acception psychologique qui la rend concevable. Le Déterminisme a fini par s'arrêter à cette définition « la Force est le produit de la masse par la vitesse » : mais cela n'exprime qu'un rapport et, s'il est prudent de s'en contenter dans des travaux pratiques, la pensée ne peut s'y tenir dans tous les autres cas.

mouvement et du divers opposé à l'identité et à l'immobilité de l'Être.

L'Absolu, il faut le dire, n'est que l'être abstrait, compliqué d'un élément trop subjectif pour être défini à part, mais qui n'est ni métaphysique comme l'être, ni empirique au sens déjà objectif du mot « Force ». L'Absolu ne se montre pas dans une définition : il y faudrait une description introspective qui ne le détache pas de la conscience sous quelque forme taillée dans la conscience même et moindre qu'elle. Le discours ne peut qu'essayer faiblement. Dès que le jour de la Raison commence à poindre pour chacun de nous, c'est peut-être dans une résistance matérielle que nous recevons l'impression de l'Absolu : cette impression grandira avec nous ; elle s'achèvera dans un sentiment de résistance idéale, appelée « devoir », mais que nous avons la puissance très remarquable de changer en Autonomie et Liberté.

Quoi qu'il en soit, l'Absolu seul, et non l'Être, domine l'esprit et le monde, rend compte à la fois des choses et de nous-mêmes qui les pensons.

La nécessité n'est donc ni purement physique, ni purement métaphysique. Elle est dans un Absolu qui contient tout, la Nature et la Liberté, et dont nous avons rendu le double caractère, implicite et actif, par le mot « fiat ». Cet Absolu est en nous et en toutes choses : il est esprit et vie en tant que nous en prenons conscience en nous-mêmes ; il est Dieu en tant que ses effets nous dépassent infiniment, étant plongés nous-mêmes dans le mouvement et le désir universels.

III. — L'Empirisme, qui ne se pique guère que d'exactitude, avoue fort bien que « les lois ne sont que des approximations ». Or il y a dans ce jugement une contradiction : qui dit « loi », dit « détermination invariable » et par là « nécessaire » ; mais qui dit « approximation », dit le contraire. Il faut donc que ce concept périsse ou qu'il se sauve dans la notion *morale* de loi.

Si nous allons au fond des acquisitions les plus scientifiques du Déterminisme, nous y trouvons la loi d'attraction universelle : les empiristes n'ont aucun type de loi mieux réussi. Or la nécessité n'est pas dans cette loi. Outre qu'elle n'est qu'approximative, on peut au moins penser que l'attraction ait lieu inversement à la loi connue, en rapport de la simple distance, par exemple, et non du carré de la distance. La science n'aurait qu'à changer toutes ses formules : or quel inconvénient y peut-on voir ? La Raison nous apparaît donc elle-même et seule, en dehors de toute expérience, comme Nécessité. Mais comme nous n'avons conscience de la Raison (il faut l'accorder aux empiristes) qu'autant qu'elle s'applique, pour nous apparaître, à une matière quelconque, ce sera la matière morale, à défaut de l'expérience, qui donnera lieu, elle seule, à des « lois ». Ce nom, il y a trois siècles, n'avait pas encore cours dans le langage des savants : il aurait dû conserver la pureté de son antique acception. On ne devrait parler que de « lois morales ».

Le Mysticisme doit prendre position dans la Philosophie dès que les explications du déterminisme ne suffisent

plus. L'Absolu à ce moment fait son apparition dans la conscience rationnelle : il faut constater qu'il s'y pose sous forme d'Implicite, en même temps que la notion d'Être, de Force et de Mouvement. Un deuxième stade dans la voie du Mysticisme, c'est la finalité ; et la moralité nous y fait arriver.

Cependant l'Absolu, jusque-là, ne se présente que rationnellement à la conscience : c'est encore à la Dialectique qu'il appartient. Où celle-ci ne suffit plus, c'est quand il s'agit de fournir à l'idée de Dieu sa matière interne ; nous verrons qu'il faudrait pour cela subsumer toute la conscience dans une intuition ou représentation unique. La Science, le Plaisir, le Devoir ne se rencontrent dans aucune commune expérience : c'est à quoi s'applique l'Expérience mystique.

## § II. — POSITIVISME

- I. — La Raison n'a pu sortir par évolution de l'Inconscient : elle déborde le « sujet » d'où on veut qu'elle vienne.
- II. — « Objectiver », c'est déjà penser l'Absolu.
- III. — Opinion de Spencer : il faut conclure que le Mysticisme est au fond même de la connaissance.

I. — L'idée d'évolution a pu féconder l'imagination scientifique, mais elle devient dangereuse hors du champ des connaissances naturelles. En psychologie elle est d'une application tout au moins difficile. Enlever l'opposition de l'Être et du Devenir (ce qui est au fond de la thèse évolu-



tionniste), n'est-ce pas ruiner la base d'identité sur laquelle nous trouvons à appuyer et organiser les si instables éléments de notre conscience ?

On a raconté que les hommes primitifs, ayant vu leur ombre au soleil ou leur sosie en songe, avaient tiré de là l'idée du Double<sup>1</sup>. Quelles que soient les données préhistoriques à ce sujet, il faut dire que l'acte de Raison, dont nous prenons en nous-mêmes l'expérience non moins que du « voir » et du « toucher », n'est pas réductible, même à l'aide d'autant de termes intermédiaires que l'on voudra, à ces actes de Dédoublement. Au lieu d'être un fait de pure subjectivité, la Raison tend à poser les choses en soi, à objectiver les phénomènes ; et c'est peut-être tout le fond de notre psychologie de n'être pas, comme les animaux, obstinément bornés à nous sentir et à nous percevoir nous-mêmes. Le jour où il n'aurait plus suffi à l'homme de composer entre elles des images utiles à son existence, sous l'action exclusive du « vouloir-vivre », le principe de l'Evolution aurait été violé. Entre cet état, tout subjectif, et celui où l'homme a pu s'intéresser pour la première fois à une ligne droite, il y a logiquement plus d'espace qu'entre l'inertie et la vie, qu'entre la Raison et ce que les mystiques appellent « Inspiration ». Dès ce premier pas, par lequel l'esprit a franchi la subjectivité de ses représentations, il était parti vers l'Absolu.

Rien au monde ne peut s'opposer à cet à priori par

(1) Voir en particulier : *La civilisation primitive*, par Edward Tylor, traduit par M<sup>me</sup> Pauline Brunet, t. I, p. 496.

lequel l'esprit se pose lui-même distinctement et par devant toutes ses perceptions. Pour se poser ainsi comme une sorte d'Absolu, la Raison est dans une condition meilleure que la Vie. La Vie ne porte pas avec elle des caractères de nécessité : son identité n'est qu'un « fait » ; elle n'a rien en elle-même pour s'opposer logiquement aux efforts de ceux qui veulent la ramener aux lois du Mécanisme. La Raison, au contraire, se pose comme une identité nécessaire ; elle défie le Déterminisme en tant qu'elle lui prête elle-même sa propre rigueur et l'idée de *Loi*, dont il abuse trop souvent.

Peu importe ici que la Raison ait été posée en même temps que l'Être ou qu'elle ait apparu dans le Temps. Distincte comme nous venons de voir, à ce moment où elle aurait apparu quelque chose aurait commencé, aussi considérable et aussi original que l'Être. Il y a plus de Mysticisme dans cette affirmation que dans l'idée de Création, qui n'a été écartée que par crainte du Mysticisme. — Si l'on veut que la Raison soit immanente dans les choses, on ne saurait interpréter cette immanence contradictoirement à la transcendance ainsi comprise : il y a dans la conscience un fait dominateur qu'il est impossible de rejeter logiquement à la suite des autres, soit de ceux qui forment le « dedans », soit de ceux qui forment le « dehors » de nous-mêmes.

II. — D'ailleurs on a peut-être trop généralement accepté la thèse positiviste de l'identité du fait mystique et du spiritualisme. Ce n'est pas ultérieurement, dans un acte de

réflexion (de « dédoublement », selon le mot en usage), que l'Absolu a commencé d'être présent à la conscience ; c'est dès le premier moment de la vie mentale. — En prenant cette position, nous n'aurions plus à nous occuper de l'essence du fait mental : qu'elle consiste à objectiver les faits de conscience ou à subjectiver les phénomènes, elle renferme toujours quelque instinct curieux de l'Absolu.

A-t-on eu raison d'interpréter les minces découvertes préhistoriques dans le sens d'une croyance animiste ? N'est-ce pas vraiment l'*Être* ou le *Un* qu'on a cherché primitivement dans les choses, et non le *Double* de soi-même<sup>1</sup> ? On nous dit : « Dès que l'homme a fait autre chose que sentir, il a cru au surnaturel ; mais ce ne fut là qu'un rudiment de vie intellectuelle et plus on s'éloigne d'un tel état de conscience, plus véritablement on *pense*. » — Sommes-nous réellement, en vertu du progrès, dans une phase psychologique inverse à celle qu'Auguste Comte appelait « théologique ». Le mode de réflexion qu'il désigne par ce mot, au lieu d'être seulement à l'origine de notre évolution

(1) Une observation recueillie par des missionnaires montrerait que cette préoccupation de l'« essence » des choses est au moins aussi constitutive de la Raison, que la préoccupation animiste : « Les Cochinchinois attendent que l'esprit du mort vienne prendre sa place à table et manger. Les missionnaires essayèrent de combattre ce préjugé. Les Cochinchinois leur répondirent : « Il y a « deux choses dans les aliments : d'une part l'essence, d'autre part « la quantité, la qualité, le parfum, le goût et une foule d'autres « choses. Les âmes immatérielles des morts prennent l'essence ; « c'est là un aliment immatériel qui convient à l'âme incorporelle ; « elle ne laisse donc dans les plats que ce que perçoivent les sens « corporels ; pour ce faire, les âmes n'ont pas besoin d'instruments « corporels. » (Borri. *Relazione della nova missione della comp. di Gesu*, Rome, 1631, p. 208.)

mentale, ne serait-il pas la forme la plus naïve et toujours actuelle de la pensée ?

Si l'acte intellectuel commence par l'impression des choses sur nous, il faut reconnaître qu'il ne s'achève que par un mouvement inverse qui replace les choses, détachées du moi, dans leur existence propre. « La Pensée, dit Kant, est l'acte qui consiste à rapporter à un objet une intuition donnée ». (*Crit. Raison pure*, t. I, p. 313.)

Les Positivistes vont jusqu'à nous raconter, plus ou moins historiquement, comment les peuples primitifs avançaient dans la généralisation, selon les procédés encore « théologiques » de la connaissance : ils substituaient dans leur esprit, nous'dit-on, le fétiche « forêt » au fétiche « arbre » ; et, créant des divinités plus amples à mesure que s'étendait leur pouvoir d'idéation, ils arrivèrent enfin à ce point qui touche déjà à la pensée métaphysique, le « monothéisme ». — Laissant de côté ce caractère prétendu mystique de la connaissance, il faut, ce nous semble, retenir comme un fait universel, indice de notre constitution intellectuelle, ce recours logique à l'Absolu<sup>1</sup>. Hamilton, lui, conclut formellement à un besoin mystique : « Dès que nous avons conscience de notre incapacité à concevoir quelque chose qui dépasse le relatif et le fini, une révélation merveilleuse nous inspire une croyance

(1) « Ainsi, dit Berkeley, quand les plus grands hommes se laissent aller à l'abstraction, ils sont obligés de se servir de mots qui n'ont aucune signification certaine. » — Nous pourrions ajouter que ce passage prouve que le métaphysicien civilisé en revient, quand il parle ainsi, aux conceptions primitives qui occupent encore l'esprit des grossiers indigènes de la Sibérie ou de la Guinée. (Edw. Tylor. *Ib.*, p. 209.)

à l'existence de quelque chose d'inconditionné qui dépasse la sphère de toute réalité compréhensible <sup>1</sup>. » Mais il aurait fallu au moins essayer de rendre compte de cette « Révélation merveilleuse » et ne pas se contenter d'un aussi simple aveu. — Le « relatif » et le « fini » n'ont pas, il est vrai, aujourd'hui les mêmes bornes qu'aux temps préhistoriques; mais en reculant leurs bornes, ils n'ont rien pris sur le terrain de l'infini et de l'inconditionné. En cet état des choses, comment empêcher le mysticisme? Les cerveaux primitifs fixèrent l'Absolu dans une pierre, un arbre, un animal; d'autres s'élevèrent jusqu'aux dieux-espèces; et l'on pourrait sans doute par ce signe de l'extension progressive des concepts mystiques fixer les stades du progrès mental. Mais ce qu'il importe surtout de constater c'est que l'homme, à tous les moments de sa vie intellectuelle, a cherché l'Absolu <sup>2</sup>.

III. — Spencer ne va pas contre ces conclusions :  
 « L'homme a, dès le principe, cherché la cause surnatu-  
 « relle... Le résultat final de cette spéculation commencée  
 « par l'homme primitif, c'est que la puissance qui se ma-  
 « nifeste dans l'univers matériel est la même puissance  
 « qui en nous-même apparaît sous la forme de conscience...

(1) *Philosophie de l'Inconditionné*, cit. *Prem. Princ. de Spencer*, p. 66.

(2) « Chaque progrès accompli dans les sciences physiques semble être marqué par l'abandon de quelques-uns de ces termes mythologiques; mais il en naît de nouveaux aussitôt... Par le terme « vibrations moléculaires », on suppose l'Ether. L'Ether est un mythe. » (Max-Müller. *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. II, p. 344, 345.)

« Grâce à l'évolution future de l'intelligence, le cours des  
 « choses, aujourd'hui compréhensible seulement dans ses  
 « parties, pourra être compris dans sa totalité... Mais il  
 « restera à l'homme cette certitude absolue qu'il se trouve  
 « toujours en présence d'une énergie infinie et éternelle,  
 « source de toutes choses <sup>1</sup>. » On se demande quel terrain  
 aura perdu le mysticisme (nous ne disons pas « le fanatisme ») à cette époque de l'« Evolution future » où nous  
 serons obligés, tout comme aujourd'hui, de concevoir  
 « l'énergie éternelle et infinie », d'où jaillissent toutes  
 choses ! Est-ce que, à mesure que nous réussirons davan-  
 tage à « objectiver » cette énergie et à la détacher de nous-  
 même (si tel est le sens du mot « scientifique »), elle nous  
 paraîtra moins *merveilleuse* ? Nous serions portés à croire  
 le contraire : à notre jugement, le Mysticisme, pur de tout  
 alliage, s'étendra autant que la science et avec elle.

Le Positivisme renferme cette contradiction de conserver  
 l'« Inconnaissable » et de le rejeter hors de la conscience,  
 de le considérer comme une « question » alors qu'on a  
 enlevé tous les termes sous lesquels cette question pourrait  
 se poser devant la pensée. — Le Mysticisme doit s'accom-  
 moder de la démonstration agnostique ; mais il refuse de  
 s'en tenir au respect religieux de l'Inconnaissable en tant  
 qu'Inconnaissable : il cherche à prendre conscience de  
 l'absolu analogiquement, par voie de symboles ; et c'est de  
 cette expérience que jaillissent, pour l'âme mystique, le  
 respect et tous les autres sentiments religieux.

(1) *Passé et avenir de la Religion*. Revue philosophique, janvier 1884,  
 p. 1-14.



Sous le nom d' « Inconnaissable », ou sous le nom d' « Absolu », Dieu restera toujours devant la Raison comme une lueur, ou, si l'on veut, comme une incoercible illusion, qui la provoque au mouvement et à l'action. La recherche métaphysique est peut-être dans une voie circulaire, se repliant toujours sur elle-même?... mais qu'importe ? pourvu que notre esprit et notre cœur en vivent.

L'Amour n'est-il pas, lui aussi, comme la Pensée, sollicité par l'*Illusion* à recommencer sans trêve des œuvres qui ne durent pas et qui manifestent cependant la stabilité de l'Être, la puissance de la Vie ? Que l'Absolu soit connaissable ou inconnaissable, c'est lui que notre pensée respire au fond de tout intelligible, c'est lui qui tient notre Raison à l'état de Désir, c'est-à-dire à l'état de force et d'acte.

### § III. — CRITICISME

- I. — Définition kantienne de l'Être — Kant a eu peur du Fanatisme, non du Mysticisme.
- II. — — L'à-priori kantien (l'esprit) appelle un autre à-priori (le Noumène ou Absolu) où, seul, le Mysticisme ose pénétrer.
- III. — Le Criticisme doit discipliner la Raison, sans gêner les autres initiatives de l'âme, — Les postulats du Criticisme ne donnent pas une assiette intellectuelle, à moins que l'on y joigne quelque assurance mystique.

I. — Il ne faut pas chercher ce que Kant a pu penser de l'Absolu : son plus grand soin a été de ne pas le faire savoir. Cependant il est bon de connaître comment Kant

a traité la notion ontologique la plus voisine de l'Absolu, celle de l'Être.

Pour Kant ce n'est pas le temps et l'espace qui distinguent l'existence contingente de l'existence incréée; ou plutôt il supprime cette distinction et attire tout l'Être dans le seul noumène, comme Spinoza l'attribuait à la substance. Kant accuse le dogmatisme d'avoir accumulé les contradictions dans la doctrine de la Création : substance infinie et substances finies, déterminations de l'existence par le temps et l'espace, etc.<sup>1</sup>. Pour lui, l'existence est *une* et toute la distinction que nous puissions faire entre « fini » et « infini », c'est que le fond des phénomènes, inconnaissable, peut être pensé par nous distinctement quoique sans aucune sorte de déterminations empiriques. L'Être « en soi », voilà l'Être, à la fois divin et universel : le temps et l'espace, formes à priori, ne sont que les conditions du connaître, mais nullement des conditions objectives d'existence. Kant emploie souvent des expressions comme celle-ci : « Le substratum suprasensible des phénomènes peut être considéré en nous ou hors de nous.<sup>2</sup> » D'où cette conséquence, pour nous remarquable, que, si quelque chose existe dans le monde, il existe au même titre de *noumène* que l'Être en soi, hors du temps et de l'espace<sup>3</sup>. D'où encore : que toute notre substance

(1) *Crit. Raison prat.*, p. 293, 294.

(2) *Crit. du jugement*, t. I, p. 58.

(3) « Quand je dis des êtres du monde sensible qu'ils sont créés, je les considère comme des noumènes... Il en serait tout autrement si les êtres du monde existaient dans le temps comme choses en soi. » (*Crit. R. prat.*, p. 295.)

appartient au monde intelligible, où elle s'enracine par la Liberté.

Le Panthéisme abusera de cette notion de l'Être que Kant a laissée inachevée : pour nous, nous n'en voulons prendre qu'une permission de donner de la solidité aux intuitions symboliques du mysticisme. Pour passer du sens « négatif » des noumènes au sens « positif », Kant demande « une autre intuition que l'intuition sensible <sup>1</sup> » : les mystiques la chercheront dans des symboles par lesquels l'Absolu se révèle à la Liberté ; et, s'ils la trouvent, ils pourront penser Dieu solidement.

Il est vrai que Kant s'est prononcé à la fois contre le Mysticisme et contre le Dogmatisme ; mais pour des motifs différents. Sans doute il y a pour nous une impuissance radicale de connaître rien au delà des phénomènes ; mais pourquoi Kant refuse-t-il l'intelligibilité aux postulats de la Morale ? Pourquoi ne demande-t-il pas à la Théologie des explications qui lui auraient permis de fonder la Liberté et le Devoir mieux que sur des instincts, révélations si lointaines d'un Être inconnaissable ? Kant a eu peur du Fanatisme : il savait combien l'humaine impatience est prompte à sauter dans l'Inconnu et que, s'il faut redouter pour la Raison pure les audaces de la Raison métaphysique, il faut craindre encore plus les rêves de la croyance libre ou orthodoxe. A ses yeux, le Mysticisme, ou bien construit Dieu avec des concepts pris dans la relativité du

(1) *Crit. R. pure*, t. I, p. 319.

moi (ce qu'il appelle *superstition*), ou bien se donne pour une intuition suprasensible de même valeur que l'expérience (ce qu'il nomme *fanatisme*<sup>1</sup>). Il veut donc que l'idée de Dieu ne serve qu'à faire la synthèse du bonheur et du devoir, dans le concept de « Souverain Bien » ; mais cette synthèse reste subjective, ne répond qu'aux besoins de la Morale et ne doit pas réagir un seul instant sur la Raison pure.

Le Relativisme, croyons-nous, ne doit pas aboutir à mutiler ainsi l'esprit, mais simplement à diviser les efforts de la connaissance pour qu'ils puissent mieux réussir. — La conscience est un centre commun où aboutissent tous les événements : parmi ceux-ci il en est qui échappent à la mesure et à toute détermination scientifique ; il faut les réserver comme à priori, ou du moins comme trop subjectifs pour être expliqués positivement. Les autres, seuls, doivent être considérés dans le temps et dans l'espace et, en tant qu'objets de mesure, adoptés par la science.

II. — Mais que ferons-nous de cet à-priori qui est notre esprit lui-même ? S'il doit devenir la proie du Mysticisme, nous ne pouvons du moins nous abandonner à toutes les audaces puérilement entreprises sous ce nom. — Le mysticisme ne saurait étendre l'expérience : il n'ajoute rien aux intuitions sensibles et aux catégories de l'entendement. Cependant, une fois qu'on sera arrivé par les moyens naturels aux dernières généralisations, à quelque système

(1) *Crit. R. prat.*, p. 351.

que l'on s'arrête, il faudra bien savoir si dans ce travail systématique on a vidé tout le contenu de la conscience. S'il reste encore hors de nous ou en nous quelque chose de *donné*, réel ou non, qui ne rentre pas dans cette construction idéale, l'esprit sera porté invinciblement à chercher de nouveaux moyens de se subsumer lui-même et avec lui toutes choses dans une plus compréhensive expérience.

Nous ne pouvons supporter longtemps qu'on divise notre conscience, ni regarder une partie de nos événements, appelés « phénomènes », avec l'expresse réserve de ne pas voir ceux que l'on a prétendu céler dans l'impénétrable Noumène. Non seulement nous pensons aux noumènes, mais ils reprennent toujours leur place dans le champ de la vision intellectuelle ; et cette place est plus grande que celle des claires conceptions que l'on nomme science. La vision distincte n'est qu'une petite « portion de la vision totale ». La « conscience claire n'est qu'une petite portion de la conscience totale<sup>1</sup> ». Comme on ne peut empêcher l'exercice naturel de la pensée, l'esprit, sauf dans des cas exceptionnels de vigoureuse abstraction, ne cesse donc de substantialiser les phénomènes et n'éprouve quelque certitude qu'en s'appuyant sur le sentiment de l'Absolu.

La science, d'ailleurs, n'est qu'une manière d'accorder notre esprit avec les choses : il y en a d'autres. L'Esthétique est elle-même un accord entre l'esprit et les choses : Kant l'a bien vu, malgré la distinction qu'il s'efforce d'établir entre le Jugement « déterminant » et le Jugement

(1) Ribot. *Les maladies de la Personnalité*, p. 122.

« réfléchissant ». Une autre adaptation de notre moi à l'Être, encore plus transcendante que le plaisir et que la connaissance, c'est le Devoir. Le mystique aspire à la vie de l'âme pleine et parfaite : il voudrait s'accorder avec l'Absolu sous autant de rapports qu'il y a en lui-même de manières d'être. Il aime donc la Nature, l'Art, le Devoir : mais le Bien moral reste pour lui premier et c'est en l'embrassant qu'il entre en possession de tous les autres modes de conscience qui paraissent exempts de relativité.

III. — Que le Mysticisme puisse profiter ou non des conclusions du Criticisme, il faut reconnaître que ces deux méthodes tendent à la vérité par des voies tout à fait opposées. D'un côté, c'est la circonspection et la crainte des antinomies qui s'attachent à chaque pas de la Raison : comme si l'on ne devait arriver à la pureté intellectuelle qu'autant qu'on sait soustraire l'imagination aux influences du désir. De l'autre côté, c'est la confiance à ces mêmes influences : on laisse la vérité se faire dans la totalité de la conscience au lieu de la tenir étroitement renfermée dans la conscience rationnelle. — Le Mysticisme dérive l'attention, des opérations intellectuelles, sur la qualité morale des désirs qu'il s'agit de rendre absolument purs : on croit que cette pureté des intentions amènera avec elle la clarté intellectuelle : *amare, videre est*. Au contraire, le Criticisme ne se propose que de discipliner directement la Raison : à ses yeux, la Morale même en dépend.

Il n'est pourtant pas impossible de rapprocher ces deux méthodes pour la conduite de l'esprit, de même que se



combinent dans l'ordre politique les efforts de la Liberté avec la force directrice qui les fait aboutir au bien de l'Etat. Il y a en effet une intelligence purement administrative, entêtée de règles, prohibitive par-dessus tout, qui se borne à écarter les folles initiatives et les propositions du caprice : mais ce n'est pas de cette intelligence qu'avant tout nous vivons ; c'est des audaces du génie, des créations de l'art et de la science, auxquelles il faut que l'Etat serve seulement de pouvoir distributeur et régulateur. — Ce n'est pas, non plus, du Criticisme que vivra la pensée moderne : elle en a seulement reçu des avertissements et comme un essai de constitution qu'il est souvent utile de se remettre sous les yeux. Mais s'il est un régime intellectuel qui conserve très vives les initiatives de l'âme et qui laisse arriver à nous toutes les informations du sentiment, de l'imagination et de la Raison, c'est bien le Mysticisme, tel que nous voudrions le montrer, véritable « faculté de hardiesse <sup>1</sup> », libre et désintéressé par-dessus tout.

Kant a voulu créer entre l'Empirisme et le Dogmatisme un champ de « suppositions intellectuelles <sup>2</sup> » : c'est dans ce champ, qui n'appartient à personne, que la conscience mystique pourra se mouvoir librement. Tant qu'elle ne réclame pour aucune de ses affirmations le caractère scientifique, qui donc voudrait l'inquiéter ? — Mais, d'un autre côté, le Mysticisme (c'est du moins sa conviction) entre en possession d'expériences auxquelles

(1) Maimonide. *Livre des Égarés*, ch. xviii.

(2) *Crit. R. pure*, t. II, p. 82.

le nom de « suppositions intellectuelles » ne suffit plus <sup>1</sup>. Si la Liberté, soutenue par la Raison pure, n'ose conférer à ses aspirations qu'une valeur hypothétique, la conscience mystique croit avoir des moyens d'aller plus loin : une fois qu'elle sera entrée en rapports avec l'Absolu, par voie de symboles, elle en parlera d'*expérience*, et non plus seulement à titre de « postulats ». Ce sont des « vérités » qu'elle prétend s'exprimer à elle-même, dans le for intime, et non des désirs ou « postulats de vérité ». — Nous verrons d'où vient aux mystiques cette assurance, non scientifique il est vrai, mais qui ne se contente point « d'arrêter les prétentions transcendantes opposées ».

#### § IV. — RATIONALISME

- I. — La pensée n'est pas en équation avec son objet; et l'Évidence ne vient pas seulement des choses. — Comment le caractère se mêle à la connaissance, surtout dans les choses morales.
- II. — Le Dogmatisme est une raideur d'esprit contraire aux besoins de la connaissance.

I. — Le Rationalisme, à son tour, n'admet que la connaissance pure de tout élément volontaire et interprète dans ce sens la définition : *æquatio rei et intellectus*. A ses yeux, ce qui fait la valeur de la connaissance c'est

(1) Kant n'est pas généreux pour l'usage qu'on pourrait faire des hypothèses entrevues dans sa critique : ce n'est qu'un moyen d'arrêter les hypothèses contraires.

« Les hypothèses n'ont pas de valeur en soi comme opinions, mais « seulement par rapport aux prétentions transcendantes opposées. » *Crit. R. pure*, t. II, p. 245.

l'exclusion de la volonté, en tant que celle-ci ne serait qu'un principe d'indétermination. La connaissance devant résulter d'un rapprochement fatal de l'esprit et des choses, on arrivera bientôt à cette formule sévère : « toute volonté de croire est une raison de douter ».

Or, c'est peut-être ainsi et en vertu du principe purement intellectualiste qu'il a cru devoir se donner, que le dogmatisme se trouve impuissant à achever la Connaissance. Le mysticisme, à son tour, ne l'achève pas ; mais il offre pourtant une position intellectuelle où l'on peut trouver plus de repos sans renoncer au mouvement de la pensée.

Descartes s'était arrêté au « cogito » et sur ce fait premier il appuyait toute la valeur de nos connaissances. Mais il s'aperçoit presque en même temps qu'il ne tient pas encore la suprême assurance et se trouve poussé plus loin et plus haut que le fait de conscience. Il s'élève à l'idée d'Infini et cherche dans la véracité divine un critérium encore ultérieur à l'Evidence. A ce moment, notons-le bien, le dogmatisme s'est trouvé dépassé ; la Raison aspirait à la transcendence et le mysticisme faisait son apparition au cœur de la Philosophie. La pensée ne perdait pas son caractère d'équation invariable avec les choses ; mais elle ne parvenait à se saisir elle-même que par une affirmation transcendante et, quoi qu'en ait dit Descartes, par un acte de Volonté. L'Evidence, à laquelle la science était suspendue, restait elle-même soumise à l'idée d'Infini que notre esprit « postule » plutôt qu'il ne la conçoit.

Il faut tempérer le principe *æquatio rei et intellectus*, en osant admettre que la moralité aide à la connaissance sans

y introduire le moindre germe d'Indétermination. -- Toute connaissance, de quelque ordre qu'elle soit, renferme un élément objectif qui donne lieu à des preuves : mais comme elle renferme aussi quelque élément à priori qui n'est issu que du sujet lui-même, on peut dire que la Démonstration ne s'achève jamais ; et dans certains cas elle ne va pas bien loin.

L'esprit de l'homme est dans un commerce immédiat avec les choses, de telle sorte qu'il reçoit d'elles l'acte et le mouvement, avant que les procédés logiques et artificiels aient eu le temps de s'interposer. Dans ce commerce, non seulement l'esprit « reçoit », mais il met de lui-même dans les choses, si promptement qu'on ne saurait apercevoir entre l'excitation et la réaction un instant qui les divise réellement.

La volonté intervient à tous les degrés de la connaissance et la subjectivité qu'elle y introduit a été trop souvent méconnue<sup>1</sup>. — Le sensible échappe à l'explication métaphysique parce qu'il contient autre chose que des éléments pour la connaissance. On n'est plus dans le vrai dès qu'on oublie que le sujet s'intéresse aux choses avant tout *pour en vivre*. Le sensible est « donné » en relation avec le sujet et *pour lui*, avant même qu'il soit permis de le considérer en relation avec l'Etre et le Devenir universels. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il y a dès ce moment comme

(1) « L'adhésion que nous accordons à celles de nos idées qui semblent s'imposer à nous avec le plus de nécessité est d'ordre essentiellement pratique et subjectif : *il faut toujours y mettre un peu de bonne volonté.* » (Brochard. *De la croyance*. Rev. phil., t. XVIII, p. 12). On ne saurait mieux dire.

une pénétration du sujet dans l'objet et qu'un élément de subjectivité se mêle à nos premières représentations pour n'en plus sortir? Avant donc de prendre conscience d'aucune abstraction, il est possible que la volonté ait déjà donné du mouvement à l'esprit et que déjà il soit arrêté, selon les qualités morales du sujet, que l'on s'attachera ou que l'on s'opposera à tout ce qui dépasse les sensations. — On a constaté empiriquement l'antériorité du vouloir sur tous les faits de conscience <sup>1</sup>. Bien que ce vouloir inconscient ne soit encore de son vrai *nom* qu'un « mouvement », il reste vrai que l'âme se pose avant tout comme une activité. Jusqu'au bout de son évolution il en sera ainsi : voilà ce qui rend avantageuse la position du mysticisme. L'amour, dans cette méthode, reste premier par rapport à la connaissance.

Une fois que le caractère se sera ainsi mêlé à la connaissance, il n'y a pas de nécessité logique qui puisse les séparer ; et c'est pourquoi l'on a raison de dire que « toute volonté de croire est une raison de douter », si l'on entend par « volonté » le parti pris de la sensibilité contre la Raison. Mais ce mot ne prend-il pas aussi bien l'acception contraire ? et l'état d' « attention », d'où proviennent presque toutes nos différences intellectuelles, n'est-ce pas une action vive et courageuse de la volonté ? une position morale que nous prenons à grand'peine, entre la fatalité des sensations et la subjectivité des désirs, pour que la vérité, à la fois vivante et immuable, puisse se donner à nous ?

(1) Voir Preyer. *L'âme de l'enfant*, p. 190-191.

Mais surtout, quand on a dépassé la matière proprement scientifique et qu'il s'agit de choses touchant à la Liberté, il ne faut plus attendre que la lumière jaillisse de ces choses elles-mêmes, ou au moins d'elles seules. Alors il y a lieu de distinguer nettement de la certitude logique une certitude mêlée de Raison et de moralité. Ce que Platon a insinué dans ce texte : « Ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἀπιστοῖς, σοφοῖς δὲ πιστή » (Phèdr. 245. B), nous le retrouvons jusque chez Kant<sup>1</sup>. C'est qu'il n'est pas possible, en pratique, de se tenir aux choses dont la certitude nous arrive par des voies dialectiques : certaines questions se posent invinciblement et se dérobent indéfiniment à la Raison ; et de là leur est venu le nom de *Postulats*. A l'égard de ces questions, on n'aura peut-être de certitude qu'à condition de compléter par quelque effort de moralité l'insuffisance rationnelle dont nous souffrons. Mais la nature de ce supplément d'Evidence est telle que loin de redouter la menace du Dogmatisme, « toute volonté de croire est une raison de douter », nous pourrions la lui renvoyer en ces termes : *tout désir de douter est une raison de croire*.

II. — On ne doit pas le moins du monde marquer d'infâmie aucune opinion ; car on les a vues toutes, aussi contradictoires qu'elles aient pu se trouver entre elles, également appuyées par le caractère respectable de leurs auteurs. Mais c'est de méthode qu'il s'agit ici et nous pensons qu'au delà du savoir positif il faudrait moins se confier à la Dialectique qu'à des suggestions de la conscience morale. La

(1) Voir *Crit. Raison pratique*, p. 370.



volonté, ce nous semble, n'usurperait point sur la Raison pure, si dans les questions d'âme, de Liberté, etc., que celle-ci a laissées indécises, elle ajoutait comme surpoids, afin d'entraîner la conviction, un élément d'ordre moral, *les motifs du meilleur*. D'ailleurs (et ce fait est grave), si la bonne volonté n'était pas admise à remplir ce rôle, l'Egoïsme pourrait s'en emparer. C'était l'avis de Pascal : « Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement et « soi-même naturellement, *selon qu'il s'y adonne* ; et il « se durcit contre l'un ou l'autre à son choix ». (*Pensées*, éd. Havet, art. XXIV, 5.)

Une fois que nous sommes arrivés au point où expire le savoir scientifique, la connaissance est loin d'être achevée ; mais ce qui nous reste à connaître n'est plus que pour les besoins de la conduite et pour des satisfactions purement morales. Tout notre pouvoir de pénétration nous viendra donc désormais des puissances actives, de la Liberté. Non pas que tout le reste soit livré à l'indétermination et aux divagations du Désir ; mais c'est maintenant à la volonté de passer devant : il faut qu'elle crée le bien en elle-même pour que l'Intelligence se tourne au dedans et regarde là, non au dehors, ce Bien qui n'est plus exprimable en concepts. Pour apprendre les choses morales il faut les voir se faire, non seulement sous ses yeux, mais en soi-même, dans l'identité du « moi » qui ne les comprend que parce qu'il les produit.

Le Dogmatisme est animé par l'espoir de découvrir l'être originel, d'où procèdent logiquement et réellement toutes choses. On ne connaît pas jusqu'ici de conclusions

capables de rallier toutes les intelligences. Dans cette voie purement dialectique, nul peut-être n'a paru toucher à la limite des explications comme Spinoza. Dans aucun système l'illusion du « simple », du « un-tout », n'a été donnée comme dans ce Déterminisme de la substance divine. — Mais la Raison ne peut vivre de l'illusion, même la plus savante : elle a des intuitions qui, un moment écartées, nous reviennent aussitôt que nous avons cessé d'entendre l'habile voix du sophiste. Ces intuitions de Liberté, de Causalité, de Plaisir, etc., que Spinoza avait voulu fondre ensemble dans la « Nécessité », ont vite repris leurs droits et ne cessent de se poser distinctement devant la science comme devant le sens commun. Le fond des choses, l'Etre, résiste aux formules trop raides : il faut, sinon renoncer à le connaître, du moins ne pas trop le presser et le laisser s'écouler du dehors en nous par toutes les voies des sens, de la Raison, du désir. « Nous n'avons aucune communication à l'estre, parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre et une certaine et débile opinion : et si, de fortune, vous fischez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau ; car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner<sup>1</sup>. »

Les tentatives de la Liberté sans doute ne sauraient, pas plus que les efforts de la Dialectique, arriver à cir-

(1) Montaigne. *Essais*, éd. Charpentier, p. 380.

conscire l'Absolu : mais il est à propos de les combiner ensemble pour accroître du moins notre satisfaction intellectuelle ; et les mystiques n'ont pas tort de se confier à l'Amour encore un peu plus qu'à la Raison pure. Le fond des choses, en effet, n'est pas une matière ferme et définissable en des contours précis : il échappe aux raisonnements comme une matière fluide, ou plutôt comme la vie qui, bien mieux que l'eau, *coule partout*. C'est donc en se prêtant soi-même d'esprit, de cœur, et avec toute l'âme, aux diverses manifestations de l'Etre, sans s'entêter de science ni de logique, qu'on réussira le mieux à le saisir. Principalement quand il s'agit des secrets de la Morale et de la Liberté, qu'on ne cherche qu'à « vivre » et à être bon sous tous les rapports. Le seul moyen de prendre possession de l'Absolu, c'est de s'adapter à lui et d'en prendre quelque expérience en soi-même, une fois qu'il aura le *premier* pris possession de nous.

Après la scolastique, la méthode scientifique a peut-être asservi la Raison à des rigueurs qui n'étaient pas faites pour elle. Il y aurait eu à conserver plus grande la part des pensées naïves, qui croissent mieux que partout ailleurs dans la conscience mystique. Le caractère général de notre civilisation s'en serait sans doute heureusement ressenti. « Le Progrès dans sa marche a perdu plus d'une qualité du caractère barbare, que nous regrettons et que nous tentons vainement de retrouver par une impuissante restauration du passé<sup>1</sup>. »

(1) Edward Tylor. *La civilisation primitive*, t. I, p. 139.

## CHAPITRE I

### DE LA CONSCIENCE MYSTIQUE

#### § I. — INSUFFISANCE DE L'ABSOLU RATIONNEL

- I. — Il faut ramener l'universel au nécessaire et le nécessaire au Bien.
- II. — Au moyen des catégories on ne peut concevoir le Bien, ni penser l'Absolu.

I. — Est-ce à la Raison pure qu'il appartient de construire l'idée d'Absolu? ou bien y a-t-il au-dessus d'elle quelque moyen d'en prendre autrement conscience? — La synthèse du monde et du moi, de l'objet et du sujet, échappe à toute dialectique : il n'appartient qu'à la conscience mystique d'oser cette synthèse. L'union de la Métaphysique et de la Morale, désirée aujourd'hui par les meilleurs esprits, ne peut se faire que dans un Mysticisme modéré, conscient au même degré des lois objectives de la Connaissance et de la transcendance du Sujet.

La Raison aspire à l'Absolu et ne découvre que l'Universel. — L'universel n'a pas de sens et il n'est permis de s'en occuper distinctement qu'autant que nous avons en dehors de l'Espace et du Temps quelque fondement pour unifier l'Expérience avec même ce qui existe ou peut exister dans d'autres conditions. L'acte de la Raison n'est

pas de rechercher un caractère empirique assez général pour y pouvoir subsumer toutes les données sensibles : mais c'est de créer, sans le secours de l'expérience, un caractère assez dominateur pour entraîner dans l'Unité même l'Inconnaissable, s'il venait à tomber de quelque manière sous notre conscience.

L'universel qui n'est pas en même temps le nécessaire ne mérite pas qu'on le défende contre les négations de l'Empirisme le plus vulgaire. — Or la Nécessité, nous l'avons déjà vu, ne se rencontre pas dans les strictes limites de l'entendement. La copule universelle et substantive *est* n'a qu'un emploi logique et n'introduit rien de nouveau dans la conscience : pour interpréter l'expérience de façon vraiment rationnelle il en faut une autre : c'est le *fiat*, qui exprime l'« acte pur », par lequel on passe du possible à l'être. — Mais là nous touchons à des données subjectives qui n'ont plus l'évidence des faits empiriques et ne se laissent pas ramener avec eux à l'état de science.

L'explication de l'Absolu (s'il y en a une) sera dans l'union de ces deux termes : « le Possible » ou l'Indéterminé, « l'Acte » ou la Détermination ; et ils s'offrent à nous comme étant ensemble le principe de l'intelligible et de l'être. — Il n'y aurait donc plus que deux points où la métaphysique trouve à s'appuyer définitivement : l'Acte, qui est le dernier fond de la conscience, et la Matière, qui est notre conception ultime du *dehors*, du non-moi. Ou plutôt le Bien resterait seul à qui veut penser l'Absolu ; car la Matière, qu'est-ce à tous les points de vue que la puissance

d'exister là où l'Acte intervient pour élever le possible à la dignité de Bien.

Il faut pourtant reconnaître que la Raison spéculative est impuissante à construire une métaphysique sur ce fondement; et ce raisonnement, « ce qui est doit être », n'introduit rien de nouveau dans la conscience. A l'aide des catégories on ne peut penser que les choses empiriquement données : et alors, où prendre des schèmes pour penser le Bien et des points de repère pour le fixer dans une région quelconque de l'esprit? Nous verrons que le Mysticisme n'a d'autre fonction que de suppléer à ce défaut au moyen des symboles. — Ce qu'il importe ici de remarquer, c'est que l'idée de Dieu est d'autant plus solide qu'elle est plus intérieure et adhérente à la conscience. La méthode objective ne saurait nous conduire qu'à un Absolu sans consistance dont les attributs se défendent mal contre les antinomies de la Critique. L'Absolu rationnel n'est rien que le point extrême où nous suspendons arbitrairement la causalité, la grandeur continue et successive, rien qu'un artifice pour arrêter le progrès indéfini de nos idées. Le Rationalisme ne se trouve en vérité séparé du Positivisme qu'imperceptiblement.

II. — La méthode de Réflexion, qui est par excellence celle des mystiques, a été trop sévèrement appréciée. Ceux qui accusent les mystiques d'anthropomorphisme ont-ils d'autres principes à employer pour l'explication métaphysique que des affirmations premières et invérifiables de la cons-



cience? Qu'ont fait les plus rigoureux dogmatistes? Spinoza exclut de Dieu les pensées au sens de « représentations » ; mais il y introduit la Pensée substantielle avec l'Etendue. On trouverait de même à la base de tous les systèmes de Métaphysique quelque fait de conscience plus ou moins élémentaire et fondamental. C'est peut-être une base ruineuse : il n'en est pas moins vrai que toute tentative pour dépasser la science pure commence par une analogie et implique ce passage du moi au non-moi dont le Mysticisme, il faut l'avouer, a abusé trop naïvement. — Quand on dit que la Conscience ne nous fournit, en dehors des sensations, que le sentiment de la différence, de la succession et de rapports n'ayant d'autre réalité que les sensations elles-mêmes, c'est qu'on se confine dans la conscience empirique et qu'on refuse de faire proprement acte de réflexion. Les phénomènes qui s'ordonnent dans notre esprit et les catégories qui servent à les conceptualiser ne sont tous ensemble que des *formes*. L'esprit porte en lui ces formes ; mais elles ne sont pas lui-même. Par la réflexion nous traversons toute cette région représentative de la conscience : nous allons plus loin et c'est quand nous venons à former en nous-mêmes ces actes tout intérieurs, *je veux, je dois, je suis*, que nous touchons à l'identité immatérielle. Nous sommes là hors du Temps, hors des relations ; et bien que cette aperception soit trop subjective pour être représentée, elle s'affirme au même degré que les sensations. Pour déconcerter le subjectivisme, on lui a porté le défi d'exprimer en propres termes ses découvertes : cela est de mauvaise guerre. Y a-

t-il des mots pour exprimer directement les sensations élémentaires? Il suffit que chacun puisse se dire à lui-même les affirmations premières de la conscience, soit empiriques, soit morales : ce n'est que par un travail ultérieur qu'on les comparera en vue de les exprimer analogiquement. — C'est ce fond du moi, proprement *impen-sable*, qui sera la source de tous les faits mystiques. Les symboles, plus intimes qu'aucune sorte de signes, sont des analogies créées spontanément par la conscience pour se dire à elle-même les choses qui n'ont pas d'objectivité empirique.

## § II. — SYNTHÈSE MYSTIQUE

- I. — Le mysticisme appelle Dieu l'ensemble des premiers principes que « le cœur sent » et dont la synthèse ne peut se faire que symboliquement.
- II. — La formule : « Je vis, non plus moi, mais Dieu en moi. »

I. — Il n'y a pas de concept plus pauvre que l'Absolu si vous le prenez dans la conscience du savant pur ou du pur logicien. Dans la conscience mystique, non seulement l'idée de Dieu est la plus riche, mais elle se montre productive de faits de conscience qui méritent une attention particulière. L'expérience mystique n'est pas l'œuvre des sens ni de l'entendement : en attendant que nous essayions d'en apprécier les résultats, on écartera les apparences de contradiction en se souvenant que la synthèse mystique tend à présenter à la conscience autre chose que des concepts vérifiables objectivement.

La synthèse mentale à laquelle s'attachent les mystiques ne constitue pas des concepts mais des symboles : ainsi elle se tient à égale distance de l'idéalisme qui abstrait Dieu logiquement de l'homme et de l'anthropomorphisme qui ne l'en distingue pas assez. Kant a dit sur ce sujet : « C'est à tort que les nouveaux logiciens emploient le mot *symbolique*, pour désigner le mode de représentation opposé au mode intuitif ; car le mode symbolique n'est qu'une *espèce* du mode intuitif. Ce dernier peut en effet se diviser en mode *schématique* et mode *symbolique*. Tous deux sont des hypotyposes, c'est-à-dire des exhibitions... Si on peut déjà nommer connaissance un [simple mode de représentation, alors toute connaissance de Dieu est simplement symbolique et celui qui la regarde comme schématique... tombe dans l'anthropomorphisme, de même que celui qui écarte toute espèce de mode intuitif tombe dans le déisme ou dans ce système suivant lequel on ne connaît absolument rien de Dieu, pas même au point de vue pratique<sup>1</sup>. »

Faut-il insister sur les rapports du Mysticisme et de la Science pure ? Le malheur est que ces deux états trouvent rarement à s'actualiser au sein des mêmes consciences et que l'on se combat de très loin sans s'être jamais vus. — La sensibilité nous procure des intuitions originales qui forment toute la trame de la conscience empirique. Y a-t-il aussi quelque chose de *donné* dans la conscience mystique ? Pascal a paru le croire et il appelle

(1) *Critiq. du jugem.*, t. II, trad. Barni, p. 334-336.

cette autre sensibilité, non moins révélatrice que l'intuition empirique, « le Cœur ». Seulement l'idée de Pascal flotte entre la Raison des dogmatistes et l'Amour intuitif des mystiques. Il a surtout omis d'expliquer les rapports entre le « Cœur » et les sens qui fournissent au cœur toute l'étoffe des symboles. Ce que nous pouvons au moins retenir utilement de l'opinion si sommairement énoncée par Pascal, c'est qu'il y a des intuitions où intervient la Liberté. « Le Cœur, dit-il, sent les premiers principes <sup>1</sup>. » Espace, Vie, Mouvement, etc., sont en effet des choses dont on ne peut prendre conscience dialectiquement, comme s'efforcent de faire les métaphysiciens ; et dans ces intuitions intervient peut-être la Liberté. A la vérité, Dieu n'est pas quelqu'un de ces premiers principes : il en serait plutôt la synthèse ; et comment accomplir cette synthèse dans notre esprit ? Nous pensons qu'ici encore il n'appartient qu'au Cœur d'essayer : c'est l'Amour qui commande toute la conscience et qui prend à son service toutes les spontanéités, les sens, la Raison, etc.

Pour la conscience empirique, il y a « objet ». Nous verrons qu'il y a aussi objet pour la conscience mystique et que le mot de Pascal est vrai : *le Cœur sent*. L'Objectivité, sans doute, exige par définition que quelque chose reste en commun à la disposition des facultés intuitives, sens, Raison, etc. On verra que ce caractère ne fait pas défaut aux intuitions du Mysticisme : seulement ce n'est pas dans les constructions symboliques qui surgissent après l'excita-

(1) *Pensées*, éd. Havet, A. VIII, 6.

tion mystique du Cœur qu'il faudra chercher quelque objectivité. Il y a une matière morale, stable et commune à tous les hommes, bien que tous n'en prennent pas conscience au même degré : c'est elle qui git au fond des symboles. Nous aurons donc à traverser toute la conscience représentative et à nous laisser conduire par l'analogie jusqu'à ce fond de Liberté et d'activité pure où se déclare l'Absolu.

Le vrai Mysticisme est fait de naïveté autant que de raison : nous verrons qu'il se distingue ainsi de cette réflexion savante qui recherche des intuitions purement intellectuelles de l'Absolu. Il faut voir dans le Mysticisme une prédominance légitime de la Liberté sur l'entendement ; et l'on ne devrait employer ce nom de *mystiques* qu'à l'égard des esprits qui ont cherché l'Absolu en dehors des voies dialectiques. Lorsque après de longs raisonnements nous venons à nous fixer à quelque fait qui nous paraît être le point culminant de la conscience et que nous pensons avoir touché là aux confins du pur intelligible, il ne faut pas prendre cette apparition rationnelle pour le *fait mystique* qui se trouve ici en question. Pour donner un exemple, nul n'a essayé avec plus d'ardeur que saint Augustin d'obtenir quelque intuition de Dieu. Au bout de ses efforts et quand il touche par la réflexion à l'acte « arbitral » de la Raison <sup>1</sup>, il se sent impuissant à fixer ce qu'il croyait tenir sous la pointe de son regard intérieur et, troublé, retombe dans la région des images. Si les mystiques vont plus loin,

(1) *Judex Ratio* (*Conf.*, l. X, ch. vi, 4).

c'est par un emploi tout particulier de l'imagination que nous aurons à connaître. Saint Augustin l'avait bien compris ; mais son génie purement métaphysique ne le portait pas à ce genre d'expérience : « Je me suis avancé, dit-il, « jusqu'à cette force pensante qui est moi-même... j'ai « vu un éclair de vous, ô mon Dieu, et, rejeté aussitôt en « arrière, j'ai dit : « Qui peut aller plus loin?... » Aurai-je « recours au moyen des visions ? Beaucoup l'ont essayé, « mais ont rencontré l'illusion<sup>1</sup>. »

II. — La conscience mystique se trouve portée, avant toute réflexion, à accomplir en elle-même la synthèse des premiers principes. Elle n'a, il est vrai, d'autre initiative que le « Cœur » et s'attache spécialement au règne intérieur du Bien ; mais elle ne saurait se contenter d'un Bien qui ne serait que « moral » au sens où les rationalistes entendent ce mot : c'est *Dieu* qu'il lui faut. On a beau vouloir isoler la conscience morale et déclarer que l'Absolu ne loge que dans cette région de l'esprit, une fois que nous avons senti l'Absolu dans le devoir nous éprouvons l'invincible suggestion de le transporter dans la nature. En effet, cette suprématie du devoir, qui est la conscience même de l'Absolu, comment la saisirions-nous, sinon en nous représentant de quelque façon la subordination de Tout au Bien, c'est-à-dire en faisant plus ou moins la synthèse du Déterminisme et de la Liberté *sous l'impression souveraine d'une identité qui domine à la fois le moi et le*

(1) *Conf.*, l. X, ch. XL-XLII.



*non-moi* ? — Quand la Raison essaie, seule, cette synthèse, elle y échoue et rejette l'une après l'autre toutes les représentations qui tendraient à nous rendre Dieu objectivement présent : au contraire, si le désir suit son libre cours sous les seules garanties de la Bonne Volonté, l'âme s'exalte, la conscience empirique et la conscience morale s'unissent librement dans un acte qui n'a pour but que de rendre le Bien subjectivement présent ou « sensible au Cœur ». C'est de là que naissent les symboles.

La conscience mystique, c'en'est donc que la conscience morale enrichie de représentations symboliques. Sous l'influence du Désir, l'âme entre dans une activité spéciale que l'on a appelée « Inspiration ». Certaines choses que l'homme n'éprouve d'ordinaire que très confusément au fond de sa conscience, *le prix de la Personne, l'efficacité du Repentir, le Mérite et le Démérite, la Paix morale*, etc., etc., aspirent à un plus grand jour ; et la Liberté n'ayant rien à attendre de la Raison spéculative pour se les éclaircir, s'adressera directement à l'Imagination afin d'obtenir malgré tout des éléments de représentation. — Jusqu'où la Conscience pourra-t-elle aller dans cette voie ? L'Absolu, qui se trouve dans la Liberté (et qui n'est hors de là qu'un nom), se laisse-t-il appréhender au moyen des symboles ? La conscience mystique le croit naïvement et cette foi la fait vivre. On peut dire que tous ses efforts ne tendent qu'à s'identifier à cet objet qu'elle est d'autant plus impuissante à définir qu'il l'envahit de sa présence. « Je vis, non plus moi, mais Dieu en moi, » tel est le dernier mot de l'expérience mystique. — Ce sentiment d'iden-

tité qui est le terme des faits mystiques renferme une signification très importante. A ses débuts, la conscience mystique sent l'Absolu comme une *opposition* au moi, au dehors sous forme de Déterminisme, au dedans sous forme de Devoir. Puis l'action mystique tend à faire cesser cette opposition : elle voudrait créer une grandeur subjective, dont nous ne dirons rien encore, sinon qu'elle est toute différente de l'Infini négatif que les Rationalistes nous proposent de concevoir en supprimant les limites de la grandeur continue. Quand l'activité mystique est à son terme, on trouve dans la conscience le sentiment d'un être tout à la fois *excessif* et *identique* au moi : il est assez grand pour que ce soit Dieu ; il est assez intérieur pour que ce soit *moi*. L'objectivité alors devrait s'appeler l'*Excessivité*. — Nous offrons de méditer à ce sujet ces paroles de saint Augustin : « Nec ego ipse capio totum quod sum...  
 « Ergo animus ad habendum seipsum angustus est ? Quo-  
 « modo ergo non capit ? — Quid amo cum Deum meum  
 « amo ? quis est ille super caput animæ meæ ? — Quis  
 « enarrabit ? Quid est illud quod interlucet mihi, et per-  
 « cutit cor meum sine læsione ; et inhorresco, et inar-  
 « desco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum ; inar-  
 « desco, in quantum similis ei sum. » (*Conf.*, l. X.  
 ch. viii, 5, et vii, 1 ; — l. XI, ix, 1.)

## § III. — SCIENCE ET MYSTICISME

I. — Des rapports de l'Expérience mystique avec la connaissance.

II. — De la méthode mystique.

I. — Il faut bien se garder de croire que le mysticisme tende à achever la science et qu'il soit né du besoin d'apaiser la conscience rationnelle inquiète de l'Inconnaissable. Spencer exprime pourtant cette opinion : « Le sentiment  
 « religieux instaure ses croyances transcendantes avec des  
 « matériaux fournis par la science ; ses conceptions sont  
 « soumises à la loi d'évolution. Il ne doit pas les fabriquer  
 « arbitrairement, ni puiser dans les conceptions des époques  
 « d'ignorance des éléments en contradiction avec les notions  
 « positives des époques plus éclairées. Il doit se rappeler  
 « que la conception qu'il adopte étant inadéquate, un pur  
 « symbole, *elle ne saurait avoir de valeur que par sa*  
 « *conformité avec les plus hautes questions scienti-*  
 « *fiques* <sup>1</sup>. » Les matériaux dont s'entretient la conscience  
 mystique ne sont point « les plus hautes conceptions  
 scientifiques » ; mais c'est tout ce qui peut lui servir à  
 prendre conscience de l'Absolu. On n'est pas mystique par  
 un sentiment d'impuissance ou parce qu'on renvoie l'achè-  
 vement de la connaissance dans un suprême implicite qui  
 nous inspire, *rien qu'à titre d'Inconnaissable*, ce très haut  
 respect appelé « religieux ».

(1) *Premiers principes*. Introduction, p. LXXVII.

Assurément, le conseil de ne pas se mettre en opposition avec la science est excellent ; mais le vrai mysticisme n'en a pas besoin ; il est engagé dans une voie qui ne peut se rencontrer en aucun point avec la science. La conscience mystique n'emprunte à la conscience empirique rien que des éléments symboliques. Sans doute, elle aspire à faire la synthèse du monde et du moi, mais hors de l'entendement. Les symboles qu'elle construit ne tendent point à présenter à l'esprit quelque suprême généralisation ; mais elle ne s'applique qu'à les faire de la plus énergique suggestion en vue de rendre Dieu « sensible au cœur ». La conscience mystique n'est pas inférieure à la science : si on veut les comparer, il faudrait plutôt voir dans celle-là la suprême activité de l'esprit. « Le Cœur sent les premiers principes » : la Science n'a aucun moyen de les connaître. L'Etendue, la Matière, le Temps, tirent idéalement leur origine du Mouvement et celui-ci n'entre positivement dans la conscience qu'à titre de Force. Or, nous ne connaissons directement qu'une force, c'est notre propre et libre activité. C'est ainsi que la Métaphysique se trouve rejetée hors de l'Entendement et ne peut s'appuyer solidement que sur des bases morales. Les Catégories émanent de ce fond d'activité pure où se déclare l'Infini : mais, dès qu'elles s'unissent aux intuitions pour organiser l'expérience, elles ne se trouvent déjà plus dans la zone métaphysique de l'esprit.

Mais comment l'Infini peut-il se déclarer à la conscience ? Ne faudrait-il pas d'autres intuitions et d'autres catégories, et en somme toute une nouvelle expérience ? « En fait,

l'âme se tire elle-même de peine ; sans cesser de croire à la science, elle écrit toujours quelque chose sur la page blanche de l'Absolu, *mais avec d'autres caractères que ceux de la science objective* <sup>1</sup>. » Ces caractères ne peuvent être que des symboles ; ils n'apparaissent que sous l'action du « Cœur » ou du désir moral ; ils ne sont lisibles que pour celui qui les écrit <sup>2</sup>. — Pourtant, il ne faudrait pas croire qu'il n'y ait que subjectivité dans le mysticisme. S'il n'était pas autre chose que l'affranchissement des conditions mentales qui nous ramènent tous ensemble à des états de conscience définis et à des intuitions identiques, le Mysticisme ne trouverait plus à se loger que dans les régions inférieures de la Liberté, parmi les rêves et les passions. Mais nos recherches tendent précisément à savoir si la conscience mystique ne repose pas sur des conditions psychologiques certaines et définissables. Il y a des faits de conscience suffisamment constatés, mais dont nous ne faisons ensemble qu'un commencement d'expérience, parce que nous ne pouvons y employer ces constructions d'images dont l'entendement est universellement capable. D'un autre côté, quand nous voulons pousser plus loin cette expérience, il nous arrive naturellement de recourir aux mêmes procédés d'analogie et d'entrer plus ou moins évidemment dans un état de conscience *symbolique*. C'est ce double fondement du Mysticisme que nous voudrions mettre en plus grand jour.

(1) Liard. *La Science positive et la Métaphysique*, p. 357.

(2) « Desiderium, sinus cordis est : capiemus, si desiderium, quantum possumus, extendamus. » (Saint Augustin. *Expositio in Evang. Joan.*, tract. XL ad finem.)

A vrai dire, la Conscience mystique n'a aucune raison de négliger la science : mais ceci est pour elle une autre affaire, dont elle reste tout à fait capable, à moins qu'elle ait versé dans le Fanatisme ou quelque autre dégradation du Mysticisme. Quand l'âme mystique vient à s'appliquer, comme tout le monde, aux investigations scientifiques, il semble qu'elle doive y apporter une raison encore plus pure et déjà disciplinée par ce sentiment d'ordre suprême qui n'est point un des facteurs secondaires de l'état mystique. Mais sous le joug des méthodes et de l'« esprit scientifique », elle ne perd pas de vue un seul instant ses rapports libres et naïfs avec Dieu : elle n'aspire qu'à y rentrer. — L'ambition des mystiques, c'est de s'unir moralement à l'Absolu : ils ne veulent connaître que pour aimer et s'attachent aux principes des choses, à Dieu qui les résume tous, par un sentiment qui n'est ni curieux, ni intéressé. L'âme mystique aime et suspend à ce besoin unique tous les efforts de la connaissance. Dès que son objet lui est suffisamment présent, dès qu'elle sent Dieu, ses recherches s'arrêtent : aller plus loin, ce serait sortir de la voie d'amour et perdre cette pureté de vues qui affine le regard mystique. Quand la connaissance se recherche pour elle-même, elle n'a jamais assez enfoncé dans les choses : sentir l'être n'est pas assez pour elle ; elle veut l'expliquer, c'est-à-dire le dominer. — Quoi qu'on fasse, on ne verra point finir les tourments de l'Inconnaissable. Entre l'Absolu et notre Cœur il y aura toujours la Nature, ce vrai Sphinx ; et toute noble intelligence, soit celle du mystique, soit celle du savant, ne saurait passer insou-



ciante devant lui. Mais, aux yeux du mystique, nous sommes trop *dans* la Nature pour la connaître : puisque connaître c'est dominer, il faut en sortir et la voir d'ailleurs, dans un état vers lequel nous sommes *in viâ* <sup>1</sup>.

Le Mysticisme ne veut être confondu avec aucune des formes de l'« agnosticisme ». Il mérite une curieuse attention en tant qu'il est censé procurer des états de conscience auxquels on ne saurait arriver par les voies ordinaires de la dialectique et de l'expérience. Si l'on veut atteindre jusqu'à ces faits que la conscience mystique regarde comme ses propres et positives acquisitions, il ne faudra pas reculer devant l'étude de l'« Inspiration » proprement dite. C'est derrière ce nom en effet que la fonction mystique s'est dérobée jusqu'ici aux recherches de la psychologie : c'est donc à cette sorte d'effets, appelés plus ou moins justement *suraturels*, que la Critique aurait à s'appliquer avec la plus loyale attention.

Si l'on nous demande : « Qu'y a-t-il enfin de commun entre l'état de conscience définie que l'on nomme *connaissance*, et la conscience mystique ? » voici ce que nous pouvons répondre par anticipation et en peu de mots : *La conscience mystique se crée à elle-même des Objets qui ne tiennent pas au monde mais au moi ; et l'état où elle entre en s'identifiant à ces fictions serait plutôt l'opposé de la Connaissance, en tant que celle-ci appelle le dehors en nous, tandis que le Mysticisme ne fait qu'enfoncer dans le sujet par de curieux efforts de symbolisme. Mais*

(1) « Nous voyons maintenant par reflets, en énigme ; mais alors ce sera face à face. » (Paul. Prem. Ep. aux Cor., xiii, 12.)

de là peut-on aller jusqu'à dire que l'expérience mystique n'est que négative ou sans portée humaine et générale ? Il faudrait d'abord prouver que le Sujet se résout tout entier aux éléments de la connaissance scientifique. — Ce que les mystiques voient dans les symboles ne pourrait être subsumé autrement dans la conscience ; mais on ne doit point pour cela le confondre avec les constructions mentales dans lesquelles notre imagination ne fait que dépenser le superflu de son activité. La matière appréciable des intuitions mystiques, c'est tout ce que Kant apercevait au fond de la Liberté et qui n'a pas d'accès dans notre entendement. Cette matière est humaine et réelle ; et c'est pourquoi il y a *expérience* dans le mysticisme. Mais si les mystiques ont le droit d'objectiver certains faits de conscience pour en former l'idée de Dieu, c'est simplement parce que en nous ces faits donnent lieu à un commencement d'expérience que nous ne pouvons achever par voie de connaissance directe.

Le mot « connaître » nous offre un triple sens suivant qu'on l'applique à la Science, à la Raison pure, ou à la Conscience mystique. La Science recherche les faits du dehors : elle aspire à sortir de la conscience pour saisir les choses en tant qu'« objets », c'est-à-dire pures du moi, de ses imaginations et de ses désirs. *Savoir*, voilà le nom qui répond à cet idéal. — La Raison spéculative s'applique à ramener les choses à des modes qu'elle crée elle-même, aux formes natives de l'entendement et finalement à l'« Unité ». C'est ce que l'on appelle proprement *Penser*. — Mais la Science, précisément parce qu'elle veut rester ob-

jective, ne s'assimile rien et, seule, n'accroîtrait pas l'intelligence. La Raison à son tour est frappée de relativité, impuissante à pénétrer dans l'Acte pur et dans la région des premiers principes. — Il reste donc une fonction qui tendra, si elle existe, à faire la synthèse du moi et du non-moi et à connaître les choses, non pas sous un aspect ou sous un autre, mais dans l'Absolu. C'est à cette connaissance qu'on pourrait appliquer le mot *Comprendre*. — Notre activité purement intellectuelle n'offre pas de moyens spéciaux pour nous établir dans cette position avantageuse. Les mystiques partent de cette conviction qu'ils sont, par la Liberté, en puissance de l'Infini : et avec une confiance sans limites ils s'efforcent d'imaginer l'Absolu. S'il se trouve quelque chose de positif dans les symboles créés spontanément par la conscience mystique, il faut avouer franchement que cela n'est point déterminable en concepts. La conscience se sent elle-même élevée par ces symboles au-dessus de toutes ses autres représentations, victorieuse de ses désirs relatifs, associée au « règne des fins » ; mais par ce moyen Dieu ne se révèle qu'au Cœur, c'est-à-dire à chaque homme et pour lui seul.

Il n'y a dans le Mysticisme qu'une inspiration morale dont la transcendance ne doit pas être méconnue et qui échappe à toute méthode. Faut-il y voir pour cela un ordre de faits irréguliers, et n'en tenir aucun compte dans l'étude et dans l'éducation de l'âme humaine ? Loin de là. Le rôle naturel de la Liberté, c'est d'avancer sur toutes les prévisions et de créer de saines visions à la conscience. comme celui de l'entendement est de définir la conscience et

de la retenir dans les conditions objectives de la connaissance. C'est la Raison elle-même qui défend d'astreindre à des lois ces efforts naïfs appelés « Inspiration » et par lesquels la Liberté entraîne vers le Bien toute la conscience.

II. — Cependant la Raison, au sens le plus large de ce mot, doit commander même la conscience mystique. La faculté mystique, ce n'est que la conscience morale livrée à sa seule initiative : sa logique consiste à avoir confiance dans la pureté morale du vouloir, en d'autres termes *dans la rationalité des désirs*, pour assurer même sa conduite intellectuelle. Le Mysticisme doit toujours revenir à la raison pratique pour s'assurer, après ses plus belles élévations, qu'il n'a pas rêvé. Une fois que les symboles ont eu lieu, la conscience doit se rendre compte rationnellement des rapports où elle vient de se trouver avec l'Absolu : elle reconnaît alors qu'ils ne sont fondés que sur l'analogie, c'est-à-dire que Dieu ne s'est posé en elle sous d'autres modes que les siens propres. Ainsi les vrais mystiques ne diront point qu'ils ont découvert ce que cherchent les métaphysiciens, car les premiers principes ne leur apparaissent point sous des schèmes utilisables objectivement ; mais, d'un autre côté, si on les obligeait à exprimer dialectiquement leurs expériences, ils pourraient défendre le contenu de ces expériences contre tout reproche de contradiction. Moïse dégage de sa vision du mont Horeb la célèbre proposition : « Je suis celui qui suis<sup>1</sup> » ; Isaïe rap-

(1) *Livre des Nombres*, ch. III.

porte d'une extase la clameur céleste : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur <sup>1</sup> » ; Pierre traduit le symbole du linge rempli d'animaux sans nombre par l'axiôme de « l'universalité du salut <sup>2</sup> » ; et ainsi, à quelque degré que l'Absolu soit intimé à la conscience, quand l'œil mystique est pur il ne voit en Dieu que des choses capables d'accroître la vie morale et rationnelle de l'humanité. C'est à la Raison, en définitive, qu'il appartient d'approuver les effets de l'Inspiration ; et quel autre moyen aurions-nous de discerner ces effets d'avec les suggestions inférieures que le Désir voudrait imposer à la conscience sous le couvert du Bien ?

Y a-t-il lieu de distinguer une « Evidence mystique » ? — La conscience mystique ne peut prendre son assurance dans les mêmes principes qui servent à fonder la science, mais elle ne doit pas la chercher ailleurs que dans l'Evidence morale. — La conscience est le siège d'une double sorte d'intuitions : au contact des choses, elle reçoit des sensations ; et en elle-même elle éprouve des exigences qui ne s'adaptent à rien de matériel ou d'objectif. La même Raison gouverne toute cette vie intérieure de la conscience : elle préside aux combinaisons empiriques desquelles résulte la Science aussi bien qu'aux constructions mystiques dont nous puisons les éléments dans notre liberté. Nous ne pensons pas que la certitude varie avec la forme logique, esthétique, mathématique, etc., de nos connaissances, mais seulement avec le genre d'intuitions « empiriques » ou « mo-

(1) Isaïe, ch. vi.

(2) *Actes des Apôtres*, ch. x.

rales » qui leur servent de matière. Or, de même qu'on peut ramener, par exemple, les sciences mathématiques à des intuitions empiriques (à moins qu'on préfère, comme Pascal, les rapporter au *Cœur*), de même, tous les faits mystiques doivent être considérés comme des affirmations morales de la conscience. Quand la conscience ne passe pas à l'état symbolique, elle n'a d'assurance morale que sur quelques axiomes d'une vulgaire évidence ; mais elle aspire pourtant à prendre possession, en outre, de tout ce que recèle la liberté et réussit, par des moyens que nous aurons à connaître, à se donner des affirmations nouvelles aussi bien fondées que l'affirmation pure et simple du Devoir. L'évidence que les mystiques attribuent d'ordinaire à un témoignage direct de l'Absolu à la conscience ne saurait emporter avec elle une autorité spécifiquement distincte de l'évidence morale : autrement il faudrait un fondement d'intuitions de je ne sais quelle forme moyenne entre les sens et les affirmations de la Liberté. Si l'on parle d'évidence *divine*, il n'y faut voir que l'évidence morale parvenue, sous la double influence des symboles et de la sainteté, à son plus haut degré. Cette appellation sera jugée légitime par tous ceux qui pensent qu'en effet rien ne rapproche l'homme de l'Absolu comme la transcendance morale : mais ce n'est pas une raison pour embrouiller la conscience et troubler le règne souverain de la Raison. La synthèse des premiers principes qui se fait dans la conscience mystique n'aboutit qu'à un sentiment plus clair et plus vif qu'à l'état ordinaire de notre transcendance morale : c'est la révélation de l'infini qui habite dans



notre Liberté. Hors de là elle ne vaut pas plus qu'un rêve.

Les affirmations empiriques et les affirmations morales de la conscience doivent être tenues soigneusement à part. Le Mysticisme, qui n'est peut-être que la tendance du désir moral à accaparer toute la conscience, devait difficilement respecter cette pureté de l'esprit humain ; en mêlant les deux sortes d'affirmations, il a abouti le plus souvent à un subjectivisme bizarre, exclusif de toute observation scientifique. Le monde, dépourvu de sa signification objective, finissait par n'être plus qu'un vaste symbole et n'avait d'autre destination que de fournir des points de départ à l'Inspiration et à la Foi. La Raison elle-même périssait au milieu de ces confusions.

Nous avons recherché dans trois principaux auteurs mystiques des éléments pour constituer une logique du Mysticisme : on reconnaîtra, si l'on veut bien examiner de près les textes, que cette logique n'est autre chose qu'un entraînement progressif vers l'extase et qu'elle commence par détruire l'équilibre entre la vérité morale et la réalité objective, hors duquel il n'y a pourtant pas d'assiette pour la Raison.

Hugues de Saint-Victor expose dans le *De Contemplatione* la méthode qui doit conduire l'âme à la vérité pure, à Dieu<sup>1</sup>. La lecture, le soliloque, le jugement sont les trois premiers degrés de l'activité mystique, trois sortes d'actes qui nous conduisent au mépris, non seulement pratique mais spéculatif, des choses qui s'écoulent dans le temps<sup>2</sup>.

(1) *De contemplatione et ejus speciebus*. Bibl. nat., n<sup>os</sup> 14366 et 14872.

(2) *Ib.*, ch. I, II, III.

« Quant au plus haut degré de la contemplation, il a trois  
« genres, que trois théologiens désignent par trois noms.  
« Job l'appelle *suspension*, saint Jean *silence*, Salomon  
« *sommeil*... Il y a trois espèces de silence : le silence de  
« la bouche, celui de la pensée, celui de la raison. La  
« bouche est muette quand l'âme s'est retirée tout  
« entière en sa région intérieure ; la pensée se tait aussi,  
« ne pouvant en aucune manière comprendre l'ineffable  
« joie qu'elle éprouve ; et la raison est condamnée au même  
« silence, car la raison humaine n'a plus affaire lorsque le  
« sanctuaire de la pensée est inondé par l'onction divine.  
« Ivre de ce parfum, le sommeil de la céleste félicité la  
« saisit, et elle s'affaisse dans le repos, se sentant fondre  
« sous les baisers de la lumière suprême. Il y a trois sortes  
« de sommeil pour l'âme, parce que ses trois énergies  
« sont en proie au même ravissement. Elle rêve alors une  
« espèce de béatitude, tandis que dans un repos heureux,  
« oubliant le monde, s'oubliant elle-même, elle est devant  
« le siège, sur le siège de Dieu. La raison de l'âme dort,  
« parce que, ignorant la cause d'un tel bonheur, elle est  
« incapable d'en concevoir l'origine, la réalité présente  
« et la fin. La mémoire dort, parce que, absorbée complè-  
« tement par la jouissance d'une satisfaction ineffable,  
« elle ne se rappelle rien de ce qu'elle a souffert. La vo-  
« lonté dort, parce qu'elle ne sait pas même qu'elle goûte  
« les délices de l'indicible ivresse. C'est pourquoi l'Apôtre  
« dit : *Celui qui s'attache à Dieu devient un même esprit*  
« *avec lui*. Ainsi, morte à elle-même et au monde, l'âme  
« s'endort heureusement et, dans le repos absolu des

« sens, elle se livre tout entière aux baisers de l'époux<sup>1</sup>. »

Saint Bonaventure, le plus didactique des mystiques, énumère tantôt quatre<sup>2</sup>, tantôt six<sup>3</sup>, ou même sept<sup>4</sup> stades de la Connaissance ; mais à travers les changements d'expression sa pensée se dégage ainsi : il n'y a connaissance que de l'universel : or l'universel *in re* (la Nature) et l'universel *post rem* (la Pensée) ne sont que des reflets de l'universel *ante rem* (Dieu) ; et l'âme devra dépasser, non seulement l'expérience, mais toute activité régulière de l'esprit pour toucher à ce qui est. Quand elle a parcouru tout ce que les hommes appellent « pensée », il reste qu'elle franchisse, non seulement ce monde sensible, mais elle-même<sup>5</sup>. A l'exemple d'autres mystiques, saint Bonaventure nomme *syndérèse* cette identification mystique de l'esprit avec l'Absolu<sup>6</sup> ; mais quand il en veut rapporter quelque chose dans des termes compréhensibles, nous ne trouvons rien de plus positif dans ces descriptions psychologiques que « la joie de s'être senti élevé à un amour *surintellectuel*<sup>7</sup> », plus grand même que la Raison. Le même auteur s'indigne si on vient à lui parler des lois que les savants prétendent avoir observées et qui retiennent la pensée dans des conditions inéluctables ; et son raisonnement est celui-

(1) *De contemplatione et ejus speciebus*, ch. iv, trad. par Hauréau, « les Œuvres de saint Victor », p. 140-141.

(2) *De reductione artium ad Theologiam*. Oper., t. VI.

(3) *Itinerarium mentis ad Deum*, cap. i.

(4) *De septem gradibus contemplationis*.

(5) *Stimulatio amoris*, II pars., ch. vii.

(6) *Itinerarium mentis ad Deum*, ch. i.

(7) « Extasis est, deserto exteriori homine, sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio ad *superintellectualem* divini amoris fontem. » *De septem gradibus contemplationis*.

ci : « Puisque rien ne peut me contenter hors de Dieu, rien ne doit me retenir dans mon progrès vers Dieu<sup>1</sup>. »

Voici un troisième témoignage sur l'expérience mystique qui a au moins le mérite de la plus belle naïveté. Nous relevons les traits suivants dans les écrits de sainte Thérèse sur les divers degrés d'Oraison : « On peut  
« comparer ceux qui commencent à faire oraison à ceux  
« qui tirent de l'eau d'un puits avec grand travail... Il  
« faut qu'ils se retirent dans la solitude pour ne rien voir,  
« ne rien entendre... Mais on ne trouvera dans ce travail  
« durant plusieurs jours que sécheresse et dégoût... — La  
« seconde manière est l'oraison de quiétude... Alors l'en-  
« tendement et la mémoire contribuent à rendre la volonté  
« capable de jouir de Dieu ; mais il arrive parfois qu'ils  
« lui nuisent au lieu de l'aider et alors elle ne les doit pas  
« considérer, parce qu'en voulant les rappeler de leur éga-  
« rement elle s'égarerait avec eux. Ils sont comme des  
« pigeons qui, ne se contentant pas de la nourriture qu'on  
« leur donne, vont en chercher à la campagne... reviennent  
« au colombier pour voir si on leur donnera encore à  
« manger... et voyant qu'on ne leur en donne point  
« retournent de nouveau en chercher. C'est ainsi qu'a-  
« gissent ces deux puissances dans l'espoir que la Volonté  
« leur fera part des faveurs qu'elle reçoit de Dieu. Elles  
« s'imaginent sans doute de la pouvoir servir en lui repré-

1) « Tollant ergo phantasias suas quibus lumen mentium nostrarum obtenebrare nituntur neque nobis Deum nostrum simul lacris æstimationum suarum intersepiant, quia nos sicut nec satiare potest aliquid præter ipsum, sic nec sistere potest aliquid usque ad ipsum ». In. III Sententiar., dist. XIV, q. 3.

« sentant le bonheur dont elle jouit et il arrive souvent,  
« au contraire, qu'elles lui nuisent... — La troisième sorte  
« d'oraison est comme un sommeil des trois puissances...  
« L'âme alors ne sait pas ce qu'elle fait; elle ignore  
« même si elle parle ou se tait... c'est une heureuse extra-  
« vagance, c'est une heureuse folie... J'en ai été souvent  
« transportée; je voyais bien que c'était Dieu, mais je ne  
« pouvais comprendre de quelle manière il agissait alors  
« en moi <sup>1</sup>... — La quatrième manière dont l'âme obtient  
« de l'eau pour arroser ce jardin spirituel ressemble à une  
« pluie abondante... On y est dans une joie parfaite que  
« l'âme et le corps ne peuvent témoigner... et, s'ils le pou-  
« vaient, cette union de toutes leurs puissances cesserait  
« d'être... — Je ne sais pas bien ce que c'est qu'esprit, ni  
« quelle différence il y a entre l'esprit et l'âme; il me  
« paraît que ce n'est que la même chose, quoiqu'il me  
« semble quelquefois que l'âme sorte d'elle-même ainsi  
« que la flamme sort du feu et s'élève au-dessus de lui  
« avec impétuosité, sans néanmoins qu'on puisse dire que  
« ce soient deux corps différents, puisque ce n'est qu'un  
« même feu... Je prétends seulement faire voir par là ce  
« que l'âme sent dans cette divine union qui fait que deux  
« choses, qui auparavant était distinctes et séparées, n'en  
« font plus qu'une. Dans cet état il ne se passe guère de  
« temps sans que quelqu'une des puissances se réveille.

(1) Voilà bien le travail intérieur du Mysticisme : la Volonté aspirant à l'Absolu, luttant à la fois contre la conscience empirique et s'y appuyant symboliquement, cherchant à se passer même de symboles, arrivant enfin à une inconscience où ne subsiste plus que le Désir avec une assurance de pureté morale qui équivaut à la possession de l'Absolu.

« La volonté est celle qui se maintient davantage. — Il y  
 « a des auteurs qui recommandent expressément de ne  
 « rien imaginer de corporel et de contempler seulement  
 « la divinité... J'avoue ne pouvoir comprendre à quoi ils  
 « pensent de vouloir ainsi que nous détournions nos yeux  
 « de tous les objets corporels ; comme si nous étions des  
 « anges... Il y a des personnes dont l'entendement demeure  
 « par ce moyen incapable de méditer. Ce qui vient, à mon  
 « avis, de ce que le but que l'on se propose dans la médi-  
 « tation étant de chercher Dieu, lorsque l'âme l'a une fois  
 « trouvé, elle s'accoutume à ne le plus chercher que par  
 « l'opération de la volonté qui, étant la plus généreuse de  
 « toutes les puissances, voudrait, dans le grand amour  
 « qu'elle a pour Dieu, se passer de l'entendement ; mais  
 « elle ne le peut, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à ces der-  
 « nières demeures, parce qu'elle a souvent besoin de lui  
 « pour s'enflammer <sup>1</sup>... — Je ne prétends pas disputer  
 « contre ces auteurs, mais... si j'en fusse demeurée là et  
 « n'eusse point changé de sentiment, je ne serais jamais  
 « arrivée à l'état où il a plu à Dieu de me mettre, parce  
 « qu'à mon avis il y a en cela de la tromperie <sup>2</sup>. »

Nous avons voulu montrer une fois pour toutes ce que peuvent les mystiques quand ils essaient de se donner une méthode. Pressons les termes dans lesquels la conscience mystique a essayé de se raconter elle-même ; nous trou-

(1) Inutile de faire observer que le mot « entendement » signifie pour le naïf auteur toute l'activité mentale, toute association d'images ou de concepts.

(2) *Vie de sainte Thérèse*, écrite par elle-même, ch. xxii et suiv.<sup>1</sup>  
 — *Le château de l'âme*, passim.



vons en tout deux éléments psychologiques qui produisent le ravissement où elle se complait : 1° des images intellectualisées par une longue attention et librement revêtues de perfection esthétique sous l'action intense du Désir ; 2° le sentiment d'une transcendance morale qui se traduit par des idées de règne céleste, d'affranchissement absolu, de désintéressement, etc. C'est exactement le mot de Pascal : « Dieu sensible au Cœur. » — Le Mysticisme n'est qu'une alliance de la Liberté et de l'Imagination : ce serait donc la folie, si la Liberté ne gardait pas ici strictement le sens kantien de « Raison pratique ». Mais sous les garanties de l'évidence morale, le Désir pourra s'exalter sans s'égarer : il arrivera peut-être ainsi qu'un sujet intellectuellement médiocre, ou du moins privé des lumières de la science, s'élèvera par la puissance de la bonne volonté à des conceptions et à des œuvres dignes de survivre. L'histoire civile elle-même en fournirait des exemples.

#### § IV. — MYSTICISME PHILOSOPHIQUE ET MYSTICISME RELIGIEUX

- I. — Le mysticisme philosophique n'est qu'un état vague de conscience et ne renferme aucune transcendance morale.
- II. — Le mysticisme n'a d'autre caractère surnaturel que d'élever le sentiment du Bien à une puissance suffisante pour opérer dans la conscience mystique la synthèse du Déterminisme et de la Liberté.
- III. — La Nature et la Conscience mystique.

I. — Le mysticisme philosophique n'a presque rien de commun avec l'état d'esprit que nous essayons d'expliquer.

Toutes les intuitions rationnelles de Dieu, depuis l'*Extase* de Plotin jusqu'aux *Révélations du cœur* de Jacobi, n'offrent pas des exemples du vrai mysticisme qui revendique l'appellation propre de « fait religieux ». L'objet qui nous occupe, c'est, en effet, la psychologie du « fait religieux » qui a éclaté avec le plus d'intensité dans le Christianisme et dont nous pouvons donner cette définition : qu'il tend à prendre conscience de l'Absolu par voie de symboles sous l'action de l'amour. — Quant aux formes du mysticisme moins fortement caractérisées que le fait religieux, on pourrait peut-être les réunir toutes dans cette définition bien connue : « Le mysticisme consiste à faire à la « spontanéité de l'intelligence une part plus large qu'à « ses autres facultés <sup>1</sup>. » Cette spontanéité de l'intelligence, comment peut-on la distinguer de nos autres initiatives ? Excède-t-elle la raison ? etc., etc. Nous serions embarrassés par ces questions : mais tel n'est pas, heureusement, le mysticisme qui nous occupe. — V. Cousin n'a pas, non plus, compris dans sa définition du mysticisme, l'essence vraie du fait religieux. Il appelle « mysticisme », « cette « prétention de connaître Dieu sans intermédiaire et en « quelque sorte face à face. Pour le mysticisme, dit-il, « tout ce qui est entre Dieu et nous nous le cache <sup>2</sup>. » Puis il distingue le mysticisme « du sentiment » et le mysticisme « de la raison ». — Quant au premier, c'est l'initiative de la sensibilité, un pressentiment de l'infini qui réagit sur l'intelligence, mais ne se laisse pas con-

(1) Bouchitté. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, p. 189.

(2) *Hist. de la philos. moderne* t, II, ix<sup>e</sup> leçon.

duire par elle. Le cœur mystique se considère par rapport à la science comme l'innocence par rapport à la vertu : ce serait un mouvement plus facile et une voie plus sûre pour accéder à l'infini. Mais il faut s'en méfier, dit avec raison V. Cousin : « Le mysticisme s'attache au « sentiment, supprime la raison... s'en prend enfin à la « Liberté et ordonne de se renoncer à soi-même pour « s'identifier par l'amour à celui dont l'infini nous « sépare <sup>1</sup>. » — La deuxième forme, le mysticisme de la Raison, a pour type la philosophie Alexandrine. Une fois que la Raison a eu touché par la Dialectique au sommet des abstractions, « le mysticisme a brisé en quelque sorte « l'échelle qui nous a élevés jusqu'à l'essence infinie <sup>2</sup> », et a précipité l'esprit dans la confusion en voulant saisir directement cette essence.

Comme nous recherchons ce qu'il peut y avoir de sain dans le mysticisme et quelles acquisitions on doit en attendre pour la vie, nous n'aurons qu'à nous préserver de toutes ces imprécisions qu'une sensibilité mal réglée ou une philosophie purement curieuse apportent trop souvent dans cette matière. — Voici donc le témoignage direct et instructif d'un mystique insigne : « Les philosophes mes- « mes ont reconnu certaines espèces d'extases naturelles « faites par la véhémence application de l'esprit à la con- « sidération des choses relevées... Une marque de la bonne

(1) *Hist. de la philos. moderne.* — On verra dans la 3<sup>e</sup> partie de cet ouvrage ce qu'il faut penser des rapports de l'Absolu et de la Liberté.

(2) *Ib. Ib.*

« et sainte extase est qu'elle ne se prend ny attache jamais  
 « tant à l'entendement qu'à la volonté, laquelle elle  
 « esmeut, eschauffe et remplit d'une puissante affection  
 « envers Dieu ; de manière que si l'extase est plus belle  
 « que bonne, plus lumineuse que chalereuse, plus spécu-  
 « lative qu'affective, elle est grandement douteuse et digne  
 « de soupçon<sup>1</sup>. »

Après avoir mis hors de cause toutes les audaces de la Raison ou du sentiment qui ont usurpé le nom de mysticisme, nous nous arrêtons à cette définition : *Le mysticisme est la tendance à se rapprocher de l'Absolu moralement et par voie de symboles.*

II. — Ce n'est point l'idée du « surnaturel » qui distingue le fait religieux du mysticisme philosophique : ou du moins il faut expliquer ce mot.

Vouloir trouver du surnaturel dans le monde, parmi les phénomènes, c'est une illusion aussi grave que d'attribuer de la moralité à une pierre. L'Absolu ne se trouve et ne se pose que dans la conscience. — Les théologiens distinguent, il est vrai, le *modus operandi* et le *modus essendi*, celui-ci étant réservé à la présence de Dieu en nous par voie de grâce : mais, selon leur propre axiome, *natura sequitur esse*, nous ne connaissons vraiment d'activité divine que celle dont nous sommes affectés et qui se soude à notre propre vie. Dieu ne peut régner surnaturellement que dans la Liberté et par la Liberté même : et

(1) Saint François de Salles. *Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, ch. VI.

encore le mot « surnaturel » ne doit-il signifier que transcendance du même sur le même, tout l'opposé d'altération. — Mais d'un autre côté, l'idée d'Absolu tombe d'elle-même, si on tente de la confiner dans la région morale de la conscience : il faut qu'elle enferme dans sa compréhension tout le contenu de notre esprit, ou bien elle meurt ; et Dieu n'est plus qu'un être de raison. Voici donc à quoi s'applique exactement le mysticisme : ne pas croire à l'Absolu séparément dans la nature et dans la liberté.

« Surnaturel » est un mot plein de difficultés. La conscience saine, qu'elle soit mystique ou scientifique, doit savoir d'instinct que le Déterminisme ne laisse place à rien de « nouveau » dans la Nature ; et c'est ce sentiment de stabilité concordante entre l'esprit et les choses qui fait notre vigueur rationnelle. Mais en même temps et dans la même mesure, la conscience contemple au dedans d'elle-même le règne non moins stable du Devoir et de la Liberté. Ces deux aspects, elle les fond ensemble : elle trouve la nécessité dans sa Liberté même, qui est Raison et Devoir ; et elle transporte ensuite sa Liberté dans la Nature. — Rien n'a porté malheur au Mysticisme comme le dualisme du Mal-nature et du Bien-surnaturel, sous quelque forme qu'il se soit présenté. Nous sommes dans la nature par essence et par destination, *nati* : le Bien ne nous est possible et appréciable que là.

La différence essentielle entre le mysticisme chrétien et le naturalisme, c'est que dans celui-ci la Liberté ne conserve aucune valeur propre et distincte et que l'homme n'y est qu'une pièce de la nature au même titre que les

éléments et les forces cosmiques. L'illusion, disent les naturalistes, par laquelle l'esprit s'est donné primitivement à lui-même comme transcendant à tout le reste, est destinée à s'évanouir devant les progrès scientifiques; et la religion sera parfaite quand enfin on sera bien convaincu qu'il y a autant de divinité dans une pierre que dans un être conscient et libre, que la pensée, avec quelque perfection qu'elle apparaisse, n'est rien de plus sacré que le vol d'un insecte ou la chute d'une feuille. L'identité de l'âme avec toutes les autres manifestations de la puissance vitale et cosmique, voilà le point de vue unique, religieux et scientifique tout ensemble, où il faut se placer pour faire la conquête du vrai et du bien. — Le mysticisme doit prendre position entre ce naturalisme et les exagérations opposées de l'anthropomorphisme qui tendaient à l'exécration de la nature après lui avoir retiré toute dignité et excellence pour en faire l'essence privilégiée de l'Esprit. Il faut se garder de substantialiser à part la Nature et la Liberté : plutôt que de diviser le Bien et l'Etre et de tendre au Dualisme moral, il vaudrait mieux encore se contenter de cette formule du Positivisme : « Que le pouvoir  
« qui se manifeste dans la conscience est seulement une  
« forme différente du pouvoir qui se manifeste en dehors  
« de la conscience<sup>1</sup>. »

Les mystiques dont la sincérité fut le moins altérée par les artifices de la scolastique n'ont fait aucune difficulté

(1) « Le résultat final de la spéculation... c'est que la puissance  
« qui se manifeste dans l'univers matériel est la même puissance  
« qui en nous-mêmes apparaît sous la forme de conscience. » (Spencer. *Rev. philos.*, t. XVII, p. 114.)



d'embrasser dans leurs mêmes adorations, comme un Dieu unique, la Puissance qui détermine les phénomènes et celle qui paraît se déterminer en nous sous forme de liberté. Mais il est impossible, sans faire acte de mysticisme, d'opérer en soi-même sincèrement cette synthèse du déterminisme et de la Liberté : c'est cela même qui est le mysticisme. Kant a cru que le salut de la Raison serait compromis par une telle tentative. Après lui Fichte tendait, rien que par des efforts de logique, là même où le mysticisme se pose naïvement et d'emblée ; mais il a fini par faire évanouir le non-moi dans une synthèse trop subjective. Le positivisme propose de passer outre, comme si le monde et la conscience n'étaient pas distincts, même à l'origine et d'aucune façon. Ainsi la philosophie ne cessera d'osciller, dans l'impuissance d'unir le sujet et l'objet par la seule identité du concept avec l'intelligence. — Si la synthèse du monde et du moi trouve plus de consistance dans la conscience mystique, disons de suite que c'est grâce à l'idée du Bien, qui fait communiquer entre eux ces deux termes. Ni le déterminisme ne consiste avant tout dans la nécessité, ni la liberté dans la contingence<sup>1</sup> : au fond de l'un et de l'autre il y a une essence active et déjà concrète dont nous avons conscience pour nous-mêmes en tant que « Force » et « Désir ». Le mystique affirme que cette essence qui nous apparaît à la

(1) « La contingence est la fausse apparence que prend pour notre « ignorance humaine le surcroît d'intelligibilité qui est au fond de « l'être et qui déborde notre prévision. » (Fouillée. *Rev. philos.*, mai 1875, p. 466.) Soit. Le mystique ne veut pas rendre le fond de l'être intelligible. Qu'on lui accorde que ce fond est le même pour la nature et la liberté : cela lui suffit.

fois nécessaire et indéterminée n'est pas autre dans la Nature que dans sa propre conscience : il croit pouvoir la saisir par un acte qui est à la fois amour et Raison, pensée et volonté. La conscience empirique et la conscience mystique se soudent ensemble dans l'idée ou plutôt dans le sentiment du Bien. Lorsque ce sentiment parvient à un certain degré, il se trouve excessif à l'entendement et demande à l'imagination des moyens de s'exprimer directement : c'est alors que la conscience passe à l'état mystique et qu'apparaissent les symboles.

III. — Est-ce la conséquence de ce qui précède ? Il faut constater chez les mystiques un sentiment naïf et profond de la Nature. — Il est vrai que certain Naturalisme, qui ne se donne pas pour mystique, a pu se mettre à sa manière en communion poétique avec les choses : mais combien cette forme de poésie, intéressée et savante, reste loin des naïvetés qu'exprimaient, par exemple, l'auteur du « *livre de Job* » ou François d'Assise sur l'âme, la vie, la douleur et l'être universels <sup>1</sup>.

(1) Nous citerions volontiers quelques traits de la vie de saint François d'Assise, ce pur mystique dont la naïveté se fut révoltée à l'idée d'étaler ses visions dans quelque récit public. Un contemporain a du moins livré à la mémoire des siècles, sous le titre de *Fioretti*, des gestes et discours à l'aide desquels on peut s'imaginer cette figure mystique et cet état de conscience absolument remarquable. Qu'on lise simplement ces titres de légendes : *Comment saint François prêcha les oiseaux et comment les hirondelles se turent à sa voix*. — *Du très saint miracle qu'opéra saint François en convertissant un loup féroce qui ravageait les environs de Gubio*, etc. On ne sera point tenté de confondre de pareils gestes mystiques avec tout ce qui peut être inventé expressément pour se mettre en communion poétique avec la Nature. On peut opiner très diversement une fois qu'on a lu : le *Cantique du*

La réflexion artistique n'identifie pas l'esprit à son objet comme la foi. Par réflexion, ce n'est qu'en soi-même qu'on puise le sentiment de l'être, de la joie, de l'amour, et on les prête ensuite fictivement à toute sorte d'objets ; mais à l'état mystique la rencontre de la conscience et du monde se fait directement dans un terme transcendant à tous deux, en Dieu qui les contient et qui porte au maximum le sentiment de leurs affinités. C'est cette rencontre de la vie intérieure de l'esprit avec la vie extérieure qui dépasse toute sorte d'effets esthétiques. Sans artifice, sans aucun dédoublement abstrait du moi, l'âme mystique éprouve la présence de l'Absolu directement en elle-même au moyen des symboles : puis, par une conséquence nécessaire de cette présence, elle prend conscience, presque aussi vivement que d'elle-même, du dehors qui n'est plus elle, mais qui communie aussi bien qu'elle à l'être et à la vie dans l'Absolu. Dans d'autres temps il s'en est suivi souvent des mouvements de toute naïveté qu'on aurait quelque peine, sous un régime de civilisation frelatée, à ne pas prendre pour de l'égarement <sup>1</sup>.

*soleil*, improvisé par le même François d'Assise, ou bien cet exorde de discours : « *Chers oiseaux, mes petits frères, vous devez à votre Créateur une bien grande reconnaissance... c'est à lui que vous devez la liberté... Vous ne savez ni filer, ni coudre ; et c'est encore Dieu qui vous donne le vêtement à vous et à vos petits. Votre créateur vous aime donc beaucoup... appliquez-vous à lui rendre le tribut de vos louanges* » ; mais, toute autre appréciation restant libre, on doit avouer qu'il y a là un état d'âme dont aucun art, aucune littérature, n'offre d'exemples et qui ne relève que de la Foi mystique. (Fioretti, traduction de M. l'abbé Riche. Paris, Bray et Retaux, p. 46 et passim.)

(1) Nous signalerons sur ce sujet un article de la *Revue des Deux Mondes* dû à la plume de M<sup>me</sup> Arvède Barine. Il ne nous semble pas que personne ait mieux compris cet état de conscience dont saint

Nous avouons que cet amour religieux de la Nature n'a éclaté que dans des consciences qui furent comme la fleur du mysticisme chrétien, le plus pur de tous : mais on peut néanmoins regarder comme un trait commun à toutes les formes du mysticisme ce sentiment complexe que nous définissons *une synthèse mentale du Déterminisme et de la Liberté*. — Dans l'antiquité, quand la conscience religieuse n'était encore animée d'autres sentiments que la crainte, le mysticisme apparaît sous cette forme tragique à laquelle Eschyle et Sophocle ont communiqué les beautés de leur génie : or, rien n'est plus facile que d'y retrouver ces deux éléments qui sont ensemble l'essence du fait mystique. Il y a d'abord la Nature avec ses forces terribles et ses aspects bizarres ; puis, à travers cette fatalité apparente des événements qui écrasent l'homme, on sent, plutôt que l'on ne voit, une trame mystérieusement conduite, œuvre d'un Esprit, logique de la Justice. C'est bien une synthèse du Déterminisme et de la Liberté, mais à la manière antique : le Déterminisme n'était encore conçu qu'au sens très peu scientifique de « Fatalité » et la Liberté, alors à peu près synonyme de « Justice », n'avait pas encore trouvé dans la conscience humaine sa vraie

François d'Assise est resté l'un des types les plus achevés. « Il entraînait, dit l'auteur, dans ce sentiment de la Nature un mélange d'admiration et de tendresse pour la vie universelle qui enfante également le brin d'herbe et l'humanité. Il restait en contemplation devant une fleur, un insecte ou un oiseau et il ne les regardait pas avec le plaisir égoïste du dilettante ; il s'intéressait à ce que la plante eût son soleil, l'oiseau son nid, à ce que la plus humble des manifestations de la force créatrice eût la part de bonheur inconscient à laquelle elle peut aspirer. » (*Rev. des Deux Mondes*, avril 1891, t. V, p. 761.)

signification. La Liberté ne devait arriver que plus tard à ce sens d' « *Amour* » qui fut la force du Christianisme et qui lui donne encore un goût dont rien n'approche.

## § V. — PLAISIR MYSTIQUE

- I. — Valeur ontologique de la Finalité. — La Naïveté de l'art.
- II. — Le Plaisir scientifique, esthétique, moral, résulte de l'appréhension de l'Absolu sous divers rapports avec notre conscience.
- III. — Le plaisir proprement « mystique » résulte de l'union directe à l'Absolu par voie de désintéressement ou d'amour.

I. — L'Esthétique, c'est le « plaisir humain », ou le « plaisir de la Raison ». Ce fait tient trop de place dans l'âme des mystiques pour que nous ne soyons tenus d'en rechercher les conditions.

C'est en vain qu'on s'efforce d'enlever tout caractère ontologique au sentiment du Beau et de le ramener à une simple concordance de nos concepts dans les limites rigoureuses de la conscience. L'homme a cru si invinciblement que le Beau naît d'un accord entre la Nature et lui-même qu'il a nommé l'ensemble des choses *Monde*, d'après les impressions subjectives de plaisir qu'elles nous procurent. Ce jugement l'a emporté sur celui de l'objectivité du monde et de la fatalité de ses causes. Ainsi la finalité, que l'on dit extraite de nos concepts, a accompagné nos plus primitives perceptions <sup>1</sup>. — Cette conception onto-

(1) « Equidem et consensu gentium moveor. Nam quem Κόσμον « Graeci, nomine ornamenti appellavere, eum nos a perfectâ absolutaque elegantia Mundum. » (Pline. *Hist. nat.*, l. II, III, 4.)

logique et objective de la finalité, il faut s'y obstiner. Si elle n'était pas dans les choses, c'est que le monde ne serait plus un « système », mais seulement une « série » de faits : cela ne peut entrer dans l'esprit, même à titre d'hypothèse<sup>1</sup>.

Si l'esprit veut enfoncer dans la considération des faits d'esthétique, il trouve de plus en plus qu'ils sont fondés sur une identité idéale entre les choses et lui. A un certain degré, l'harmonie devient si complète et la finalité si étroite que nous en sommes émus. Le Beau alors se change en sublime, courte apparition qui met l'âme en un état vraiment mystique et lui donne contact avec l'Absolu. — Il n'est guère possible d'insister dans la perception esthétique sans se sentir ainsi soulevé, par delà les choses et soi-même, dans une vue ontologique qui ressemble de très près à l'Absolu des mystiques. L'Empirisme a fait de curieux efforts pour ramener ce genre de faits aux « adaptations » intéressées d'où est provenue la vie élémentaire. « Ces phénomènes, dit Maudsley, témoignent d'une adaptation réciproque entre l'état organique et le monde qui l'entoure, d'où il sort et dans lequel il rentre<sup>2</sup>. » Mais on sent bien que ce terme d'« adaptation » n'a rien de plus clair que celui de « finalité » : qu'on emploie l'un ou l'autre, on ne saurait échapper au sentiment dominateur d'une puissance qui a porté en elle-même et possédé dans une commune essence l'esprit et les choses. Ce n'est pas l'Inconscient qui a pu être cette essence originelle ; ce ne

(1) Cf. Lachelier. *Fondements de l'Induction*, p. 48 et 83.

(2) *Physiologie de l'esprit*, p. 368, trad. par Alex. Herzen.



fut pas davantage ce que nous appelons en nous-même « conscience » et qui n'est rien qu'un simple pouvoir d'assimilation : c'est l'Absolu, l'Incréé, que chacun pourra définir à sa manière, ne serait-ce que par un aveu positiviste comme celui-ci : « Quelque chose dont aucune interrogation de la conscience ne lui rendra jamais compte ; « quelque chose qui vient de bien loin <sup>1</sup>. »

La vie de l'art est d'ailleurs directement intéressée à une telle conception de l'Esthétique. L'art, vidé de son objet infini, n'aura pas la foi qui crée et rien de plus qu'une valeur de dilettantisme : on se fera naïf pour un quart d'heure, ce qui suffit pour amuser l'esprit à des fictions, mais ne saurait soutenir et féconder le Génie. Pour ne pas tomber dans des œuvres très indignes du nom de « libérales », il faudrait ne pas se laisser lier les ailes par le Positivisme, mais croire d'une naïveté habituelle et profonde que l'Idéal est le reflet d'*autre chose*. « L'art sérieux « dont les jouissances demandent à être conquises par des « efforts *dévoués* est délaissé tous les jours... il ne naît « plus d'artistes de génie parce que le temps n'en a plus « besoin <sup>2</sup>. »

II. — Kant a bien vu ce qui doit fournir la définition de l'Esthétique, la finalité ; mais sa méthode critique ne lui permettait pas de l'achever. — Nous appelons « esthé-

(1) « L'homme ne peut s'empêcher de sentir confusément, à travers ces instincts du moi, quelque chose dont aucune interrogation de la conscience ne lui rendra jamais compte ; quelque chose « qui vient de bien loin. » (Maudsley. *Ib.*, p. 368.)

(2) De Hartmann. *Philosophie de l'Inconscient*, t. II, p. 469.

tique » tout plaisir qui s'attache à des représentations « désintéressées ». Dans l'animal il n'y a point d'esthétique : au-dessous des êtres raisonnables, la finalité n'est pas libre et se borne aux intérêts pratiques de la « conservation ». C'est en nous que commencent à se produire des représentations *désintéressées*, c'est-à-dire dans lesquelles la Raison, créatrice des liaisons finales, ne fait que se rechercher et se contempler elle-même.

Or nous osons, en entendant par le mot « désintéressé » tout ce qui ne tend pas positivement à la conservation, rapprocher dans une même définition toute sorte de plaisirs supérieurs, le plaisir « esthétique » proprement dit, celui de la science et celui de la morale.

A notre avis, la curiosité scientifique, quand elle est pure de tout désir de l'utile, recherche les liaisons naturelles pour s'y complaire esthétiquement, c'est-à-dire simplement *en tant qu'elle les a elle-même trouvées ou reconnues*. Y aurait-il autrement un « Idéal scientifique », source, comme tout Idéal, d'émotions et de désirs indéfinis ? Le plaisir du savant et celui de l'artiste ont un fond commun qui est religieux. Qu'y a-t-il au fond de toutes les conceptions de Spencer et autres sur la « Religion scientifique » de l'avenir ? Ce n'est pas en tant qu'« Inconnaissable » que l'Être universel pourrait nous saisir de respect et d'amour religieux : c'est plutôt en tant qu'*indéfiniment connaissable* et parce qu'il agite devant notre Raison l'espérance merveilleuse de connaître la Nature à des profondeurs aussi incroyables que le seraient pour les hommes d'autrefois nos conquêtes scientifiques d'aujourd'hui.

d'hui. L'Infini scientifique a son prestige superstitieux, son mysticisme, comme tout autre Infini. — Il y a d'ailleurs sur ce sujet une remarque plus importante. L'artiste et le savant sentent tous deux que les choses ont beau varier à l'infini, elles sont néanmoins retenues dans les limites de leur essence : or ce fait accuse une force que nous appelons hors de nous « Nécessité » mais qui se pose en nous autrement. La Nécessité, dans sa forme subjective, c'est l'« Ordre », un sentiment premier en nous qui servirait facilement à faire communiquer ensemble l'Esthétique, la Science et la Religion.

Les mêmes variations, et de plus profondes encore que dans la Nature, apparaissent dans le monde de la Liberté : mais à leur tour les formes merveilleusement changeantes du « caractère » sont dominées par un Idéal qui demande à créer entre toutes nos actions et tous nos désirs une harmonie non moins parfaite que celle de la Nature. Ici l'ordre produit sur nous des effets d'autant plus pénétrants que nous n'en sommes plus seulement les spectateurs mais que nous contribuons à le faire. — Le plaisir moral se place au-dessus de la science et de l'esthétique ; il faut y voir le triomphe de la finalité. Plus intime que les plaisirs de l'intelligence et du goût, la moralité ne nous apporte des joies appelées « divines » que parce qu'elle achève de nous rapprocher du Bien, auquel nous sentons que sont suspendues toutes les Fins. La finalité expire dans ce genre de plaisirs : là notre Raison touche à son terme ; et le caractère des satisfactions « morales », c'est que nous pouvons nous y reposer définitivement, sans que

jamais la fatigue ou des désirs ultérieurs puissent nous en faire descendre. — Il faut bien avouer que ce plaisir, le plus solide, est aussi le moins vif. C'est que nous ne faisons guère qu'y toucher et que les autres formes d'activité entre lesquelles se partage la somme de nos plaisirs, la vie sensible, la science, l'art, etc., emportent de notre temps et de nous-même la plus grande partie. Le plaisir moral ressemble à ce qu'on a nommé pour le corps *euphorie* : c'est un état habituel de bien-être. Il suffit de ne pas pécher pour qu'on le sente : il est égal et peu sensible ; mais on en prend conscience plus vivement à certaines heures où s'impose la nécessité d'accomplir des actes de bonté et de moralité. Alors nous venons à éprouver ce véritable plaisir des dieux, « la Paix dans la Liberté ». Rien ne mérite le nom de « Bonheur » comme la conscience indéfinie de ce bien-être intégral : « la Paix surpasse tout sentiment <sup>1</sup>. »

S'inspirant des idées Pythagoriciennes sur l'unité parfaite, saint Augustin universalise du même coup la notion de « plaisir » et celle de « finalité » : « La volupté c'est la « tendance à l'Unité ! la douleur, la division du Un... De « beaucoup de matériaux, je construis une maison : ce « n'est pas parce que j'en rassemble un plus grand nombre « que je vaux mieux que l'hirondelle, mais parce que j'ai « conscience de l'Unité que je produis... De là mon âme « passe à la morale... elle trouve lamentable de savoir

(1) Paul. *Ep. aux Philippiens*, iv, 7.

« composer des vers ou faire de la musique, tandis que sa  
 « vie ne va pas en cadence et qu'elle-même va de travers,  
 « ne produisant que la honteuse dissonance des vices...  
 « En ce monde sensible, il faut comprendre que si  
 « quelque chose nous choque dans la dispersion du temps  
 « ou de l'espace, c'est que nous ne voyons pas le Tout  
 « auquel cette chose doit se rapporter... — Selon cette  
 « parole : *la sagesse se montrera dans la joie et viendra*  
 « *avec prudence au-devant d'eux* (Livre de la Sagesse,  
 « ch. xvii), la sagesse incréée nous montre des vestiges  
 « d'elle-même jusque dans les joies naturelles et sait, par  
 « les formes corporelles, nous ramener au dedans de notre  
 « âme au moment même où nous allions nous laisser  
 « cheoir dans les corps. Elle nous fait voir que ce qui  
 « délecte et attire nos sens ce n'est que le *nombre* : elle  
 « nous en fait chercher la raison et nous ramène en nous-  
 « mêmes par cette pensée que nous ne trouverions rien de  
 « beau ou de laid dans la matière, si nous ne portions au  
 « dedans de nous les lois de l'Idéal... — Franchissez l'es-  
 « prit de l'artiste humain et regardez le Nombre éter-  
 « nel. Alors la sagesse vous apparaîtra dans sa propre  
 « demeure... Si cet aspect ne touche pas votre infirme  
 « regard, ramenez-le encore dans ces chemins de la vie  
 « présente où la sagesse s'est montrée à vous riante; sou-  
 « venez-vous que déjà c'était bien Elle dont l'apparition  
 « ne faisait que commencer; et cette vision, reprenez-la  
 « plus fortement, plus sainement <sup>1</sup>. »

(1) De libero arbitrio, c. xvi.

III. — Le plaisir mystique peut être considéré comme la synthèse de tous les plaisirs supérieurs, en tant qu'ils renferment tous quelque sentiment de l'Absolu. Il y a pourtant un effet *sui generis* auquel il convient de réserver principalement le nom de « plaisir mystique ». Après avoir fait entrer par la science et l'art tout ce que nous pouvons des choses en nous ; après même que nous nous sommes mis pratiquement d'accord avec l'être universel par la moralité, il nous resterait à transformer tous ces rapports en un sentiment d'intimité avec Dieu : car la science, l'art et même le devoir nous laissent encore bien loin de cette « unité morale avec l'Absolu » qu'on appelle *Amour*. Voilà en quoi consiste véritablement le plaisir mystique. — Nous verrons que ce rapprochement exige des conditions très particulières d'imagination et de volonté qu'il ne faut pas craindre d'appeler, au sens étymologique de ce mot, une *aliénation*.

Les mystiques pour approcher de l'absolu s'éloignent de tout et voudraient se quitter eux-mêmes. Or, dans ces efforts d'*aliénation morale* qui vont quelquefois si loin, ils sont préservés du sentiment de vide et de mort, qui devrait les accabler, par un sentiment extatique : « autre chose » succède dans leur imagination et jusque dans leurs sens aux attraites de la science pure, de la gloire et de l'amour humain. Ils en recoivent une sorte de plaisirs si pénétrants qu'ils les préfèrent à la joie même de vivre. On trouve une curieuse expérience de ce genre dans ce qui est rapporté du mystique d'Assise pendant les quarante jours d'extraordinaire ascétisme qu'il fit sur le mont



Alverne, d'où il revint « stigmatisé ». « Cependant le  
« saint, se sentant presque épuisé par ses longues absti-  
« nences et ses luttes contre le démon, éprouva le besoin  
« de se fortifier en procurant à son âme une nourriture  
« spirituelle. Pour cela, il se mit à penser à la gloire infi-  
« nie, au Bonheur des Bienheureux dans la vie éternelle,  
« et il supplia Dieu de lui en faire ressentir quelque chose.  
« Il priait encore quand soudain, environné de splendeur,  
« lui apparut un ange tenant une viole à la main gauche  
« et un archet à la main droite ; et pendant qu'il le regar-  
« dait, tout saisi d'étonnement, l'envoyé des cieux laissa  
« tomber l'archet sur la viole, et une mélodie si suave se  
« fit entendre que l'âme de saint François était comme  
« enivrée et qu'il demeurerait privé de toute sensation cor-  
« porelle. Il raconta depuis à ses compagnons que, si  
« l'ange avait donné un nouveau coup d'archet, sans  
« doute son âme aurait brisé les liens du corps <sup>1</sup>. »

Le plaisir extatique appartient à un genre de faits le plus complexe qu'on puisse se proposer d'étudier. — L'aliénation mystique, dont nous venons de voir un exemple si manifeste, appelle d'autres développements : mais il fallait au moins indiquer, dans ce premier examen du mysticisme, à quel degré l'Absolu s'empare de la conscience, la détache de tous les autres désirs, transporte la vie elle-même dans des conditions extraordinaires. Le plaisir qui se trouve au bout de cette série de phénomènes mystiques affecte une partie de l'homme qu'il n'est plus

(1) *Fioretti*, p. 170.

possible de distinguer : c'est la Raison et la Sensibilité confondues dans une impression unique qui laisse l'âme parfois tout près de mourir, ou bien sur les bords d'une vie meilleure.

## § VI. — LES LIMITES DU MYSTICISME

I. — Le Pessimisme scientifique et l'Optimisme mystique.

II. — Position moyenne et sûre du Mysticisme.

I. — Le mysticisme, avec la plus belle confiance, se complait au spectacle de la nature, qu'il appelle un « *Poème divin* ; » il n'hésite pas devant l'Absolu et veut, comme une épousée, rien qu'avec amour et liberté, entrer dans ses embrassements. La Raison, qui a eu son âge critique, la Science, toute faite de lenteurs et de virile patience, tendent à propager un état de conscience absolument opposé. La conscience mystique, gênée de plus en plus dans ses aspirations, va-t-elle être étouffée ? doit-on le désirer ?... A notre avis, un accord est possible.

Il faut compter assurément avec le pessimisme scientifique qui défait à merveille l'harmonie que d'autres esprits poussent à outrance dans leur conception des choses, en faisant ressortir de son côté les cruautés, les monstres, les apparentes contradictions de la Nature. Cette réaction déconcerte souvent l'optimisme dogmatique qui prétend faire la « science » du beau et des mœurs et qui n'a pas de quoi remplacer celles de ses conceptions qu'on fait tomber

chaque jour au rang de pures chimères ; mais le mystique ne pratique pas l'optimisme de cette façon. — L'idéal que le mystique puise dans sa liberté, il n'a pas la prétention de le faire servir à l'explication des choses : il se le donne à lui-même à titre de satisfaction esthétique et de règle morale. L'objectivité qu'il prête à l'Absolu n'a rien à souffrir des remarques du pessimisme. La réalité, dans les détails, peut faire défaut aux idées d'ordre, s'opposer brutalement aux désirs de perfection que l'âme mystique porte en elle-même ; elle n'en est pas troublée jusqu'à se déconcerter. Après tout, ce n'est pas à rendre compte de la réalité qu'elle s'applique, mais plutôt à la dominer en s'unissant librement à l'Absolu par-dessus toutes les laideurs du monde et les disgrâces de la vie.

Ce qui n'est pas vrai en soi, dira-t-on, n'est pas bon pour la conduite ; le cœur n'a pas de droits contre la science et le mysticisme a donc tort. — Non. Toute intelligence élevée et compréhensive sait bien que dans l'œuvre même de la connaissance ce n'est pas à la forme scientifique que tout doit être ramené. Nous avons beau décomposer pour connaître, il demeure toujours en nous cette conviction que l'implicite reste au fond de toutes choses et que dans un substratum universel, inconnu, non seulement elles ont entre elles des affinités plastiques, mais encore se rencontrent avec nous de plusieurs manières, avec notre vie, notre goût, notre cœur. — La métaphysique elle-même ne pénétrera pas plus que la science dans la vérité, si elle ne se fait pas compréhensive de tous ces rapports par lesquels l'esprit et les choses se tiennent étroitement.

— Opposer le terme « scientifique » à celui de « subjectif », travailler à saisir les faits bruts, hors du moi, c'est bon pour la science pratique, industrielle; mais l'homme ne peut pas se retrouver lui-même et s'étendre en tous sens par cette méthode. Si la science veut prétendre au titre de « connaissance » il faut qu'elle se hâte de faire rentrer l'Idée, la Vie, le Moi dans les éléments que l'analyse a réduits provisoirement à l'état de non-moi, et qu'elle en prenne conscience, comme le vulgaire, avec toute l'âme.

II. — Dans un esprit où il y a à la fois science et jugement, où les idées sont commandées par l'Idéal, le fait mystique ne peut manquer de s'accomplir. Celui qui n'aurait par fortune ni l'un ni l'autre pourrait peut-être y suppléer en se faisant mystique : mais à la condition expresse qu'il n'aille chercher ce supplément que dans les aspirations les plus exquises du cœur. N'est-ce pas ce que Goethe voulait dire : « Qui possède la science et l'art, celui-là a de la Religion. Qui ne possède ni l'un ni l'autre, que celui-là ait de la Religion <sup>1</sup> » ? — Trop souvent le mysticisme s'est précisément fait remarquer dans l'histoire par l'absence de ce caractère compréhensif. Une fois qu'il s'est logé en quelque coin de l'Imagination ou du Désir, selon les idées du temps et les goûts du pays, il n'est plus possible de lui faire voir ou aimer autre chose : au risque de mutiler l'âme et de défigurer la vie, il s'entête sans réserve

(1) Goethe. *Œuvres*, t. XL, p. 380-390.

de ce qui une fois, sans examen suffisant, lui a paru Dieu.

Fétichisme, Magie, Gnose, Théurgie, Ascétisme, Alchimie, Ritualisme sectaire, etc. ; tout récemment encore Spiritisme et Palladisme : la liste de ces terribles et longues dégradations du mysticisme nous impressionne vivement aujourd'hui que nous paraissions toucher enfin à la vie large et intégrale de l'esprit. Puisse-t-elle être bientôt close !...

Le mysticisme ne devrait jamais s'écarter de la formule admirablement trouvée par Aristote : ἀνθρώπου ἐστὶ θεῖον.

La Vie organique, la Connaissance, l'Esthétique, la Moralité ne forment ensemble qu'une figure, « l'homme », une même phase dans le progrès du possible vers l'Infini. Puisque nous sommes cette figure complexe et moyenne de l'Etre, toute notre perfection doit consister à en prendre conscience et à la réaliser intégralement, dans l'individu et dans l'espèce. — L'homme n'atteindra pour lui-même à l'Unité, au Bien, qu'en s'appliquant à accorder tous ses actes, à faire l'équilibre de toutes ses qualités. La plupart de nos erreurs pratiques ou spéculatives viennent du grossissement d'une idée, ou d'un désir qui a accaparé dans la conscience une activité qu'il fallait diviser et employer là et ailleurs. — Le mysticisme, le plus souvent, a été le grossissement du spiritualisme : c'est par là qu'il a pu fausser l'intelligence et même gâter la morale. La vie organique nous lie à l'ensemble des causes naturelles : il ne faut pas chercher à s'en éloigner pour connaître mieux,

ni séparer notre conduite de celle des choses qui ne forment avec nous qu'un seul système. — Nous avons, il est vrai, dans la Liberté une autonomie singulière qui nous appelle à des destinées spéciales; mais pour ne pas exagérer ces destinées il faut nous souvenir que notre esprit peut être empêché par un atome de ses plus hautes fonctions et que de grossières excitations produisent souvent des effets que nous considérons comme délicats et purs.

Quelques grains de café ont le pouvoir d'exciter la Raison, de nourrir l'Eloquence et d'accroître peut-être la Liberté.

Jusqu'ici nous avons déterminé, autant qu'il est en nous, l'objet de la connaissance mystique : c'est l'« Inconnais-sable ». En l'appelant ainsi nous sommes d'accord avec les partisans de l'agnosticisme; et cet accord ne consiste pas seulement dans le choix d'un nom. On ne peut « connaître » l'absolu; et c'est pourquoi il conviendrait d'appeler le mysticisme une *Expérience* plutôt qu'une « connaissance ». — Quelle expérience?... Ce n'est ni par les sens ni par la Raison pure qu'on l'obtient, et le mot le plus vrai que nous puissions employer, c'est celui de Pascal : « *Dieu sensible au cœur* <sup>1</sup> » :

C'est bien par voie de sensibilité (sens et imagination) que nous avons conscience de l'Absolu; mais cet usage de

<sup>1</sup> (1) *Pensées*, art. XXVI, 5.



la sensibilité diffère de tous les autres : nous l'appellerons « *un symbolisme mental* ». — Quant au « cœur », nous verrons qu'il a quelque « intuition » proprement dite, bien qu'il ne fournisse pas des représentations distinctes de l'expérience commune. Ce mot nous servira exactement à désigner la part qui revient à la Liberté dans l'expérience mystique.

---



## DEUXIÈME PARTIE

### LES SYMBOLES

---

Les faits dont la conscience mystique se prétend affectée portent tous ensemble le nom d'Inspiration. Or, une fois que l'on a pu donner quelque précision à cette idée d'« Inspiration », qui participe à l'indétermination même de la Liberté, on ne trouve rien d'intellectuel dans le mysticisme que des représentations analogiques de l'Absolu. Il n'y a donc plus qu'à expliquer la présence des symboles dans la conscience mystique.

---

## CHAPITRE PREMIER

### DE L'INSPIRATION

#### § I. — ÉTAT DE LA QUESTION

- I. — La Raison, seule, est à priori : l'Inspiration n'est qu'un « fait » qu'on vérifie à posteriori.
- II. — Autonomie de la Conscience mystique.
- III. — Esotérisme mystique.
- IV. — L'Inspiration n'est qu'une intensité de Conscience.

I. — Pour donner une notion critique de l'Inspiration, il faudrait objectiver ce fait hors de sa conscience de rationaliste, de croyant ou de positiviste. A ce point de vue tout le monde est d'accord qu'il n'y a pas, à priori, d'Inspiration. De même qu'un levrier ne peut sauter par-dessus son ombre, la Raison ne saurait s'appuyer hors d'elle-même pour étendre ses intuitions. Rien ne nous autorise à attendre un surcroît de connaissance par d'autres voies que celles de l'évolution mentale, individuelle ou générale. Cela n'est pas nier l'Inspiration ; mais, si l'on veut préserver cette idée d'interminables confusions, il ne faut point la distinguer *essentiellement* de la Raison dont nous avons humainement conscience : ce ne serait pas plus logique que de vouloir prouver le miracle à priori.

Ainsi, les faits mystiques, comme tous les faits, ne peu-

vent être que « vérifiés » d'après les règles de la Critique rationnelle ou historique. Il y a simplement des livres pour lesquels on *postule* la transcendance intellectuelle, ou des actes dont la moralité ne serait pas explicable par les efforts de la pure volonté humaine. Sous les mots « Inspiration » et « Grâce », il ne faut pas chercher autre chose.

Nous verrons bientôt que la Raison inspirée et la Raison inspiratrice ne doivent pas se trouver dans un rapport de simple contact, mais que leur intériorité réciproque doit aller jusqu'à l'identité. — Le fait mystique, il est vrai, consiste dans une « aliénation » à laquelle on doit accorder le plus haut intérêt : mais ce mot ne regarde ni de près ni de loin la Raison parfaitement une et qui ne conserve jamais mieux son identité que dans les actes ou phénomènes dont nous aurons à nous occuper.

II. — La « Foi », au sens ordinaire d'« adhésion à l'esprit d'autrui », reste complètement étrangère à notre sujet. Tout l'intérêt que peut inspirer le Mysticisme, c'est qu'il se donne pour un état de conscience original entre tous : sans déroger à ce qui porte le nom très honnête d'autorité, il s'offre à nous comme la plus belle indépendance de l'esprit et du cœur. — Le nom d'« autorité », d'ailleurs, est né d'un mot qui signifie accroissement, *auctor*. Il n'y a pas d'autorité au sens de « répression intellectuelle » ou de « cohibition de la Pensée ». A l'égard des intelligences l'autorité ne consiste qu'à promouvoir les saines curiosités et à conquérir de nouvelles évidences : elle n'est qu'un pouvoir de suggestion. — L'état de société implique des

moyens de protection, de solidarité, d'excitation aux progrès de toute sorte, qui sont confiés aux mains d'un seul ou de plusieurs : mais les initiatives créatrices, la Vie, le Génie, la Sainteté, se déclarent d'elles-mêmes et ne prennent leurs lois que dans l'Absolu où elles ont naturellement leur point d'attache. Rien n'éclate à travers l'Histoire comme cette autonomie des Premiers Principes dans la conscience où ils s'incarnent, et rien n'indique mieux l'acception toute relative du mot « autorité ».

L'activité mystique se trouve comprise dans l'activité universelle et dans cet effort expansif par lequel l'Absolu (qui n'est que la synthèse des premiers principes) ne cesse de se poser à la fois dans la Vie, dans la Raison et dans la Liberté. Toute acquisition positive, dans quelque ordre de faits qu'elle s'accomplisse, vient des principes éternels où les choses sont vraies et bonnes par essence avant de se montrer telles à nous dans le Temps; et, selon le mot de Pascal <sup>1</sup>, c'est à ces nouveautés, une fois qu'elles ont été suffisamment éprouvées, que nous devons le respect de l'Antiquité, non aux opinions, si anciennes qu'elles puissent être, dont elles ont pris la place.

III. — Les livres mystiques, en tant qu'ils produisent sur nous un effet spécial et appréciable à la conscience, tombent, comme toute sorte d'expériences et de faits psychologiques, dans le domaine de la Critique. Une réserve est seulement permise, c'est que, moins qu'aucun autre

(1) *Fragment d'un traité sur le vide* (Edit. class. de E. Havet, p. 597).



genre d'ouvrages, ceux-ci n'appartiennent à tout le monde. La Science, l'Art, la Philosophie pure ont leur ésotérisme ; et il n'y eut jamais sans doute aucun esprit assez compréhensif pour que dans quelque région du Connaissable il n'ait dû se sentir « dépaycé ». Dans l'immense domaine des choses de l'âme quel ésotérisme serait plus intime et réservé que l'ésotérisme mystique ? Pour arriver à cet état de conscience qui a permis à certains hommes de se distinguer si vivement entre tous par le caractère et les œuvres, il y a un ensemble de conditions mentales ou morales plus rares que le Génie.

Quoi que l'on pense du Mysticisme, il faut reconnaître qu'il existe. On objecterait en vain « que rien n'est plus subjectif » : cela est vrai, mais ne déprécie point le fait, si même il n'en augmente pas le prix<sup>1</sup>. Le sens mystique est plus intérieur à l'âme, sans doute, et demande moins à s'expliquer en discours que la faculté poétique et autres dispositions particulières de l'esprit : nous verrons que derrière cette subjectivité des abus immenses peuvent se dissimuler ; mais il ne faudrait pas croire pourtant que tout critère fasse défaut. — En dehors d'un examen critique approfondi on a le devoir de ne pas se prononcer.

D'ailleurs le mysticisme ne se répand-il pas hors des consciences qui paraissent en vivre exclusivement ? A l'état de tendance il n'y en a peut-être point qui ait sur le

(1) « Quel que soit le jugement que porte un homme de cœur sur « un chapitre d'Isaïe, il ne peut, en le lisant, s'empêcher de ressentir une émotion extrême ; tant il y a d'élévation dans l'expression « des sentiments, tant la conception a de grandeur. » (Maudsley. *Physiologie de l'Esprit* ; trad. de l'angl. par Al. Herzen. Paris, 1879, p. 341.)

monde une domination psychologique aussi étendue que celle-ci. Le Mysticisme a ses adeptes un peu partout : en dehors des mystiques véritables, combien d'autres transportent dans l'Art, dans la Littérature et jusque dans la Science ces préoccupations d'Infini qui constituent un fait aussi humain, aussi universel que la Raison ! Il n'en faudrait pas tant pour encourager nos recherches et montrer qu'entre les négations à priori du naturalisme et l'intempérance mystique, qui voudrait pousser toutes choses au divin, il y a place pour une vérité moyenne.

IV. — Il y aurait quelque témérité sans doute à tracer positivement des règles au jugement mystique. Quand est-ce que l'énergie mentale commence à déborder les puissances naturelles de l'esprit ? Quels signes critiques pourrait-on donner de la transcendance rationnelle des ouvrages que l'on dit inspirés ? Sur cette question nous voudrions nous placer à l'opposé des mystiques vagues et isolés qui eurent des tendances à l'Occultisme. On a fait consister la transcendance du Génie dans l'union de ces deux caractères d'apparence contraires « l'originalité dans l'universalité ». Il ne faut pas réclamer d'autre transcendance pour les ouvrages mystiques. A ce compte, la meilleure partie des livres mystiques et la plus manifestement « inspirée », ce n'est point celle qui a engendré des opinions et des sectes, c'est-à-dire qui a plu vivement à certaines intelligences associées par la spécialité des goûts ou des intérêts : c'est bien plutôt toutes les pages dont l'ésotérisme religieux s'accorde avec les meilleures volontés et

les meilleurs jugements en tout pays et en tout temps. Une fois les barrières des sectes tombées, il ne reste plus que cette *Philosophia perennis* qui est, à divers degrés, la Révélation divine, unique et véritable. Si les livres mystiques l'emportent sur tous les autres, c'est qu'ils ont montré à l'homme des choses qu'il ignorait, au fond de lui-même, et qu'ils lui ont aidé, mieux que tous les livres, à en prendre conscience.

« La parole de Dieu, dit saint Paul, est vive, efficace : « elle pénètre jusqu'à la division de l'âme et du corps<sup>1</sup>. » Dans les conditions ordinaires, l'homme n'a que le dédoublement artificiel que nous appelons « Réflexion » pour se connaître soi-même. Mais, supposez pour un moment une Conscience qui ait engendré la nôtre et qui la connaisse comme un artisan connaît chacune de ses œuvres, dont il a compté les éléments et dont il a pensé les liaisons essentielles. Par une application, non fictive mais réelle, à cette Conscience archétype de la nôtre, l'Inspiré se connaîtrait « éminemment », selon le mot que la Théologie applique à Dieu lui-même : il verrait tous les détails de sa structure d'être vivant et spirituel ; il saurait comparer entre elles et ramener à l'unité cette multitude d'actions et de réactions qui se forment entre le monde et nous et qui se traduisent, à l'état empirique, par des faits si distincts, « idées », « plaisirs », « besoins », etc. ; il aurait un vif sentiment de tout ce que renferme de possible la Liberté et pourrait enfin se définir à lui-même ce Bien que nos

(1) *Ep. aux Hébr.*, ch. iv, 12.

tendresses n'épuisent pas et qui donne à nos désirs un caractère indéfini. — Qu'on nomme cela « Inspiration », « Foi », « Suggestion », etc. ; s'il est possible à la conscience d'atteindre à une pareille aliénation et de se saisir elle-même et les choses dans un acte aussi représentatif, on ne saurait faire aucune hypothèse psychologique au-dessus de celle-là.

## § II. — IDENTITÉ DE LA RAISON ET DE L'INSPIRATION

- I. — Progrès continu de la Raison : Sens commun, Génie, Prophétie.
- II. — De l'Inspiration poétique.
- III. — Egarements du Mysticisme à la recherche de sa propre transcendance.
- IV. — La Raison ne peut être déterminée que par elle-même : l'Unité est son acte.
- V. — L'Inspiration communique avec la Raison par l'Évidence.

I. — Quelque autonomie qu'on doive accorder à la conscience mystique, cependant un principe domine toute sorte de privilèges intellectuels, à savoir « que les divers ordres de la Connaissance doivent rester d'accord entre eux ». Entre le Sens commun, le Génie et l'Inspiration elle-même, on ne peut admettre aucune opposition véritable. Que la pensée soit vulgaire, ou réfléchie jusqu'au mysticisme, c'est toujours notre même esprit qui touche par en haut, si l'on veut, aux secrets de l'Absolu, mais dont la loi de vie est de rester constant avec lui-même et de ne s'affranchir sous aucun prétexte de ses propres principes.

L'Esprit est un : c'est en lui seul, non dans les choses, qu'est l'Unité. Depuis les humbles suggestions du Bon Sens jusqu'à l'Extase, il n'y a que des manifestations progressives de la même Essence : ce n'est jamais que « le même » qui s'ajoute « au même ».

Le Sens commun, c'est la Raison s'appliquant simplement à vivre. Toutefois, parmi les attributs du Sens commun il n'en est pas de plus important que de pressentir, au-dessus de lui-même et de ses humbles fonctions pratiques, des possibilités indéfinies de penser et de sentir « autre chose ».

D'un autre côté la Science, la Poésie, etc., s'ajoutent à l'état de conscience vulgaire sans déroger à l'identité de la Raison qui, *cæteris paribus*, rend tout intelligible à tous. Tous les hommes ne peuvent pas se comprendre : mais les barrières qui nous divisent intellectuellement ne sont qu'*empiriques* et pourraient tomber sous des efforts d'éducation.

Nous émettons cette sorte de paradoxe (sauf à y revenir dans la suite de cet ouvrage) que, s'il y a entre nous des *types* d'évolution mentale ou des formes de génie, il faut en chercher l'origine dans cette partie de l'homme qui nous apparaît comme l'Indétermination même, dans la Liberté.

II. — De tous les genres d'activité mentale qui dépassent le Sens commun, aucun n'offre plus d'intérêt psychologique que celui qu'on nomme « Poésie ».

Le Génie poétique a plus que des rapports de ressemblance avec l'Inspiration. Si le « vates » s'est dit lui aussi

« plein de Dieu », c'est que le travail poétique, plus que l'effort purement intellectuel, soulève toute l'âme et met en mouvement la Raison avec l'Imagination. La Poésie aime et recherche l'Absolu, non pour s'en nourrir moralement, comme la Religion, mais pour rapporter dans ses Œuvres des reflets de l'Infini et une vie plus intense : elle tâche de « s'inspirer », elle aussi, c'est-à-dire de sortir des phénomènes et de se transporter dans la cause première, quoique d'une manière différente à la fois de celle des philosophes et de celle des mystiques. Le Poète n'a pas touché par la pensée à l'Absolu que, sans y enfoncer le moins du monde, il se hâte de rentrer dans le Temps ; mais son imagination descend de là plus active pour répandre dans ses descriptions de l'univers et de l'âme des sentiments et des couleurs que la réalité ne pourrait jamais nous inspirer. — Taine rapporte ce jugement du romancier Flaubert, qui montre combien l'Inspiration poétique peut se rapprocher à certains moments de l'aliénation mystique dont nous aurons bientôt à nous occuper. « Dans l'hallucination proprement dite, il y a toujours terreur ; vous sentez que votre personnalité vous échappe ; on croit que l'on va mourir. « Dans la vision poétique, au contraire, il y a joie ; c'est quelque chose qui entre en vous. *Il n'en est pas moins vrai que l'on ne sait plus où l'on est* <sup>1</sup>. »

L'activité poétique ne peut durer : elle tombe bientôt, épuisée par l'effort de se représenter à la fois l'Infini et le réel. Néanmoins, il y a pour nous dans cet état de conscience

(1) *De l'intelligence*, t. II, p. 60.



une information à retenir : le « vates » a, lui aussi, quelque contact avec l'Esprit qui possède les prophètes ; et c'est dans ce contact qu'il devient Poète, c'est-à-dire « Créateur ». Mais les différences entre ces deux états restent essentielles ; et la première c'est que le poète fait de la poésie, rien de plus. Le mystique, lui, recherche l'Absolu pour en vivre <sup>1</sup>.

Le mysticisme commence par la crainte, par le sentiment d'une domination universelle, invincible, et devient plus tard un désir d'union avec ce qui le domine ainsi <sup>2</sup>. A sa maturité, la conscience mystique comprend qu'il n'y a d'autre point de contact entre elle et l'Infini que dans sa Liberté et elle ne cherche plus de progrès que de ce côté-là. L'Amour, au sens de Bonté, Moralité, Devoir, passe alors avant tout et s'efforce d'entraîner vers ses fins tout le reste de l'homme, la sensibilité, l'intelligence, etc. L'amour aspire à Dieu et quelle que soit l'âme où il agit, faible ou puissante par ses talents, il n'abdique pas l'originalité de ses acquisitions : c'est à lui-même, non à la Raison pure, ni même aux illuminations du Génie, qu'il attribue toutes ses découvertes. Dans l'Infini, le « Cœur » seul peut avoir un ferme et sûr accès, par un concours mystique

(1) Les ressemblances psychologiques de la Poésie et du Mysticisme sont étroites et ce qui les sépare peut-être uniquement, c'est la foi. Le poète est loin de s'identifier à ses créations comme le mystique s'identifie à ses symboles. — Qu'on nous permette d'ajouter que ces deux états de conscience se sont rencontrés chez les mystiques insignes. François d'Assise n'aima rien tant que les chants des troubadours, ni Thérèse d'Avila, que les romans de chevalerie espagnols, avant que l'un et l'autre fussent absorbés dans la vie contemplative.

(2) On peut lire à ce sujet un excellent chapitre de M. A. Réville dans les *Prolégomènes à l'Histoire des Religions*.

d'imagination et de Liberté qu'il serait au moins intéressant de connaître.

III. — Il ne faut pas voir dans l'Inspiration un événement extérieur à la Raison et tout à fait distinct de notre propre vie. C'est pour avoir cédé à ce désir immodéré de distinguer je ne sais quelle *autre* activité consciente que la Raison, communiquée par Dieu aux seuls élus, que le Mysticisme a connu le plus long et le plus dangereux de ses égarements.

La Gnose antique, dont le Christianisme s'est assimilé bien des éléments, nous fournit les premiers exemples de cette confusion où l'on est conduit, dès qu'on songe à créer des facultés distinctes pour passer de l'état de conscience ordinaire à la connaissance de l'Absolu. — La Gnose des Valentiniens, en Egypte, nomme trois principes : « corps », « âme », « esprit », qui se réalisent distinctement dans les hommes dont on semble faire ainsi trois espèces irréductibles entre elles<sup>1</sup>. Ceux qui ont l'« esprit », c'est-à-dire l'Inspiration, sont voués à la « Gnose », à la Perfection. Ceux qui ont simplement l'« âme » sont aptes à « la vie politique » : ils possèdent une Raison moyenne qui ne saurait s'élever à la Gnose, ni se perdre dans la matière. Quant à la troisième espèce, on ne voit pas bien par où elle se distingue de la pure animalité.

Sans parler du Dualisme manichéen, qui a reparu sous tant de formes dans l'histoire religieuse, il faut regretter

<sup>1</sup> Cf. *Essai sur le Gnosticisme Egyptien*, par E. Amélineau.

que des mystiques d'ailleurs délicats et instruits, comme furent les Victorins au XII<sup>e</sup> siècle et tant d'autres auteurs orthodoxes, aient obéi à la même tendance inutilement restrictive de la Raison pure<sup>1</sup>. A leurs meilleurs moments, ces bons esprits comprenaient, contrairement aux traditions du temps, que toutes sortes de pensées ne peuvent avoir qu'une même cause formelle, Verbe, Raison, Intellect, comme on voudra l'appeler : mais ils ne se trouvaient pas individuellement assez forts pour ressaisir d'emblée toute la vérité.

C'est ainsi que nous avons trouvé dans plus d'un livre de saint Augustin les traces d'une hésitation extrême quand il s'agit de discerner les vrais principes de l'Inspiration : une fois il va jusqu'à cette assertion, signe d'un esprit évidemment déconcerté, que l'Esprit-Saint et le Génie du mal ont pu coexister dans la Raison des mêmes hommes.

« On a appelé *Divination* ces prévisions à longue échéance  
 « dont les auteurs profanes nous ont conservé de exemples.  
 « Peut-être ces Génies, Puissances de l'air, ont vu venir  
 « de loin les choses qu'ils annonçaient ? Peut-être les saints  
 « Anges, à qui Dieu montre son Verbe, dans lequel le passé  
 « et le futur coexistent, font part à ces hommes de leur  
 « connaissance. *Peut-être quelques-uns ont-ils reçu du*  
 « *Saint-Esprit assez d'élévation naturelle pour voir*  
 « *directement, sans la médiation angélique, la causalité*

(1) On doit réprover par exemple des termes tels que ceux-ci :  
 « Quand l'âme s'est retirée tout entière en sa région intérieure...  
 « la Raison est condamnée au silence... La Raison de l'âme dort,  
 « parce qu'ignorant la cause d'un tel bonheur, elle est incapable  
 « d'en concevoir l'origine, la réalité présente et la fin. » *Hugues de Saint-Victor*, traduit par Hauréau, p. 135-142.

« des choses futures telle qu'elle doit être écrite au faite  
 « de l'Univers. Car les Puissances de l'Air entendent ces  
 « mystères, surnaturellement ou non, selon que le juge à  
 « propos Celui à qui tout est soumis... Mais ils n'étaient  
 « pas dignes de la révélation prophétique (*per sanctos*  
 « *angelos*), qui a lieu soit par la voie extérieure des sens,  
 « soit par les images imprimées dans la mémoire <sup>1</sup>. » —

Nous avons voulu donner un exemple de la confusion où se jette la Raison des meilleurs quand elle vient à méconnaître sa propre et essentielle unité. Du moins, les derniers mots de ce texte ramènent la véritable notion du fait mystique que nous voulons exposer. — Il n'y a dans la vie intellectuelle que des variations d'intensité qui n'altèrent point l'humaine et universelle Raison. La transcendence que les mystiques appellent « Prophétie », « Inspiration », etc., ne fait qu'*accroître* le pouvoir intellectuel, autant que l'on voudra, mais toujours identiquement, dans le sens des principes qui sont sa vie et sa loi. Qu'est-ce donc qui distingue entre elles les intelligences, sinon la *seule puissance représentative*, la façon plus ou moins heureuse dont chaque conscience se rend présente à elle-même les objets sur lesquels devra s'exercer notre Jugement ? Les grands mystiques, comme les grands Génies, furent extraordinaires par l'Imagination. — Si l'on veut que ce soit la Raison elle-même qui se trouve exaltée, à l'état d'Inspiration, nous ne voyons plus qu'un seul criterium, d'un emploi

(1) *De Trinitate*, l. IV, c. xvii. — *Oper*, t. III, p. 116, éd. Paris, 1586. Dans la pensée de saint Augustin, cette dernière distinction, *per sanctos Angelos*, ne change pas la substance de la Révélation : ce n'est que le mode de transmission qui est changé.

bien difficile, à la vérité : c'est le même qui servirait (si pareille chose nous était possible) à distinguer moralement les caractères. Le niveau des exigences morales peut varier dans chaque conscience ; il y a des désirs de Progrès que tout le monde ne ressent pas : c'est de ce côté que la Raison pourra se dépasser elle-même. L'Absolu ne se pose que dans l'Infini : mais tout, en nous, est « fini » excepté la Liberté.

IV. — Entre l'Inspiration et la Raison, il ne faut pas tenter le divorce. Il vaudrait mieux pour l'homme qu'il restât privé de ce supplément intellectuel et moral que les mystiques vont chercher dans l'Absolu, travaillant comme il pourra, avec ses moyens innés, à étendre sa science et sa moralité, que de s'exposer aux conséquences d'une Inspiration imaginaire pour laquelle il n'y aurait plus le critérium inébranlable d'Evidence et d'Identité. — La Raison, comme la Vie, ne peut s'accroître qu'intérieurement par des effets immanents à leur propre cause ; l'une et l'autre vont toujours dans le même sens, et ce qu'on nomme « progrès » n'est qu'un accroissement d'Identité. L'*altération* de la vie, c'est la mort ; l'*altération* de la Raison, c'est la folie. Nous verrons que l'aliénation mystique n'a point de caractères opposés à cette notion rationnelle du Progrès.

On ne peut faire aucune hypothèse, même pour définir l'Inspiration, où la Raison ne se déterminerait pas elle-même. La Raison a un développement absolument uniforme ; elle ne peut s'accroître qu'intensivement, c'est-à-dire en tant qu'elle rassemble plus d'intuitions ou d'idées

dans son immuable Unité. Le progrès consiste pour elle à « comprendre » plus de choses et à s'étendre sans cesse à *d'autres parties* du connaissable, tandis qu'au dedans d'elle-même il n'y a pas « même » et « autre » mais rien que l'Unité. Dans ce progrès, la Raison ne se meut pas ; ce sont les choses qui, à l'état d'images ou « d'idées », passent de plus en plus de la confusion et division à l'unité. En renouvelant sans cesse l'acte qui lui est propre, la Raison ne fait que dominer de plus en plus tout ce qui n'est pas elle, sans s'y mêler ni contracter pour elle-même aucune altération. Le « divers » aspire à rentrer dans « le même », le « multiple » dans l'« un » ; et cette aspiration à l'unité, qui paraît être hors de nous autant qu'en nous, devient *notre* Raison en tant que nous en prenons conscience. — Mais prendre conscience de cette unité du monde, est-ce l'absorber en soi-même ? N'est-elle pas avant nous et sans nous ? L'unité primordiale des choses, formelle et créatrice à la fois, voilà la Raison véritable dont nous portons quelque reflet dans notre conscience. Si nous réussissions tout à fait à ramener le divers à l'Un et à l'y fixer solidement, nous atteindrions à l'Absolu et nous serions, comme Dieu, acte pur.

Qu'on l'appelle « naturelle » ou « divine », il n'y a donc qu'une seule et même Raison. Or, en quoi consisterait cette identité substantielle, si ce n'est dans le criterium dont nous faisons usage pour admettre dans notre esprit toute sorte de connaissances, innées ou acquises, naturelles ou mystiques ?

Cela ne veut pas dire qu'il faille sacrifier de la Connais-



sance tout ce qui n'en peut être ramené aux proportions d'un sens commun, ni qu'on doive condamner tout ésotérisme. Nous n'atteignons pas à la vérité intuitivement, par un seul acte, mais par un consensus d'efforts et d'actes de plusieurs sortes dont chacun de nous reste plus ou moins capable. Il est permis de croire que c'est dans la conscience mystique que ce consensus de toute l'âme s'accomplit avec le plus de bonheur : si on le croit, il faudra voir dans le Mysticisme la plus subjective, mais la plus belle de nos expériences. Evitons du moins avec grand soin de confondre cet ésotérisme, si pur, avec celui des passions et avec cette obstination subtile qu'on nomme « Fanatisme ».

V. — A tous les degrés, la Raison vit d'Evidence. Où l'Evidence manque, rien n'y supplée. Les énergies morales de la Foi n'ont rien de commun avec les abus de l'Occultisme.

### § III. — DE LA TRANSCENDANCE INTELLECTUELLE APPELÉE INSPIRATION

- I. — L'Inspiration d'après saint Paul.
- II. — Confusions théologiques sur la nature de l'Inspiration.
- III. — Sentiment unanime qui attribue l'Inspiration à une transcendance morale suivie d'une illumination de l'Imagination.
- IV. — Mécanisme mental de l'Inspiration.

I. — On aimerait à recueillir la notion d'Inspiration dans la conscience même des Révélateurs, ou le plus près de là qu'il soit possible. Voici donc un texte

de saint Paul sur ce sujet : « Dieu nous a révélé par son  
 « Esprit, lequel scrute les profondeurs de l'Absolu. Qui  
 « peut savoir ce qu'il y a dans un homme, à moins d'être  
 « en lui par identité de conscience ? De même il n'y a que  
 « l'Esprit de Dieu qui connaisse ce qu'il y a en Dieu. Or,  
 « l'esprit que nous avons, nous le tenons de Dieu et non  
 « pas de ce monde... Les choses spirituelles, nous ne les  
 « disons qu'aux âmes spirituelles... L'homme réduit à  
 « l'animalité ne peut concevoir ce qui relève de l'Esprit de  
 « Dieu... L'homme spirituel peut porter un jugement sur  
 « toutes choses<sup>1</sup>. » Ne cherchons pas encore le point de  
 transcendance où l'esprit commence à s'appeler « divin » ;  
 il nous suffit qu'à ce point il n'y ait qu'*accroissement* et  
 non passage de « même » à « autre ». Or, si ce texte dit  
 quelque chose, c'est bien, en effet, que l'Inspiration a lieu  
 par voie de *conscience* ou d'*assimilation* et que l'Absolu  
 s'intime à nous comme *le même* au même, ainsi qu'il  
 arriverait, dit expressément l'auteur, si, dans l'ordre em-  
 pirique, deux hommes pouvaient se rencontrer dans une  
 commune conscience. — Les termes de « homme spirituel  
 et « homme animal », employés par saint Paul, ne  
 tendent nullement à reconnaître un pouvoir d'intuition  
 mystique distinct de l'esprit lui-même. Cette affinité men-  
 tale avec l'Absolu que tout le monde ne connaît pas, ce  
 n'est rien de constitutif : il en faut rechercher les principes  
 dans la Liberté. Quand l'homme, quel qu'il soit, cherche  
 dans son cœur, il peut toujours y rencontrer les secrets de

(1) *I Ep. aux Corinthiens*, c. II, v. 10-15.

cette transcendance qui nous fait passer de la nature à Dieu : nous le verrons ailleurs.

II. — Il est malheureusement impossible d'emprunter aux docteurs chrétiens une véritable théorie de l'Inspiration : aucune n'offre assez d'ampleur et d'unité pour laisser notre esprit dans un état de satisfaction philosophique. Sur cette question la raison exégétique a évidemment comprimé des intelligences comme celle de saint Augustin et de saint Thomas : nous aurons occasion de nous en convaincre.

Quand on veut puiser dans la « Somme Théologique » des renseignements sur le mécanisme mental de la prophétie, combien là on se sent loin de cette belle continuité que l'on admire dans l'Intellectualisme aristotélécien achevé par Albert le Grand et saint Thomas ! L'Inspiration, mal définie, s'émiette à travers tout le champ de la Connaissance ; et le génie naturaliste de Salomon se trouve en faire partie aussi bien que les plus merveilleuses révélations<sup>1</sup>. — Tantôt la Prophétie nous est représentée comme un acte parfait de connaissance, tantôt comme un fait inconscient<sup>2</sup>. — Mais surtout les lois essentielles d'intelligibilité sont violées ouvertement et l'on nous dira, par

(1) *Summa Theol.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>. Q. CLXXI, a. III. corp. a. « Secundus gradus Prophetiæ est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis : sicut dicitur de Salomone, etc. ». Ib. q. CLXXIV. a. II. ad. 3<sup>um</sup> et a. III, corp.

(2) « Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione. » Q. CLXXI, a. I corp. a. « Alio modo mens Prophetæ instruitur per instinctum quemdam occultissimum quem nescientes humanæ mentes patiuntur. » (Ib. a. V, corp. a.)

exemple, que l'acte intellectuel a été quelquefois divisé entre plusieurs consciences, quelqu'un ayant reçu d'un côté les « espèces » ou images destinées à la Révélation, tandis qu'il était réservé à quelque autre d'en accomplir l'intellection<sup>1</sup>. On nous dit encore qu'il y a des cas, où les notions générales (ce que saint Thomas appelle les *espèces intelligibles*), divinement présentées à l'esprit, ne se trouvent abstraites de rien, pas même des plus secrètes images de la mémoire<sup>2</sup> : comme si l'on pouvait admettre que Dieu vienne à créer des abstractions ou fasse éclater la lumière sans qu'il y ait aucun objet à éclairer ! — L'auteur devait tomber dans ces contradictions pour ne pas rompre des interprétations consacrées en pareille matière. Mais on n'a qu'à se reporter au premier âge de la Théologie chrétienne, ou même seulement à certains livres de saint Augustin pour se rendre compte des fragiles raisons

(1) Per donum prophetiæ confertur aliquid humanæ menti suprâ id quod pertinet ad naturalem facultatem quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad iudicium per influxum luminis intellectualis et quantum ad acceptionem seu representationem rerum, quæ fit per aliquas species... Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad iudicandum *ea quæ ab aliis visa sunt*... Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam : quandoque autem per species de novo impressas vel aliter ordinatas. (q. CLXXIII, a. 2, corp. art.)

(2) « Prophetica revelatio fit... secundò, secundum immixtionem *intelligibilium* specierum.... per hoc quod mens prophetæ illustratur intelligibile lumine aut *formatur intelligibilibus speciebus* ». (Ib. q. CLXXIII, a. III, corp. a.) Repræsentantur autem rerum similitudines divinitus menti prophetæ quandòque quidem mediante sensu... quandòque autem per formas imaginarias... *sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam sicut Salomon et Apostoli*. (Ib. a. 2. corp. a.) Manifestum est autem quod manifestatio veritatis quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis potior est quàm illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum. » (Q. CLXXIV, a. 2., corp. a.)

sur lesquelles s'était fondée la notion, déjà traditionnelle au v<sup>e</sup> siècle, de l'Inspiration <sup>1</sup>. A des récits mystiques qui cachaient sous les naïvetés de la lettre une âme de vérité profonde et éternelle on avait voulu appliquer une méthode de critique littéraire. On croyait pouvoir réduire en science des choses purement morales et qui ne trouvent du jour que sous les reflets concentrés de toute la « conscience » ; et c'est ainsi que l'on s'engageait dans des voies sans issues.

III. — Pour ne pas trop nous écarter, retenons simplement ce fait important que l'Opinion chrétienne, une fois dégagée des subtilités de l'Exégèse, s'accorde très bien avec celle que l'on trouve dans *Le livre des Egarrés* et dans le *Traité théologico-politique* de Spinoza, sur la nature de l'acte prophétique <sup>2</sup>. On peut dire qu'il y a là comme une définition universelle de l'Inspiration, reposant sur ces deux points : 1<sup>o</sup> application morale de la Raison à l'Absolu ; 2<sup>o</sup> production des symboles mystiques dans l'Imagination.

(1) Il est bon de lire, en particulier, l'interprétation de la Vision d'Abraham au chêne de Mambré (Gen., c. xviii). Le sens littéral de cette apparition nous montre trois personnages qui, à plusieurs reprises, rentrent en un seul et se divisent de nouveau en trois. On peut s'imaginer combien saint Augustin a dû se tourmenter et se perdre en explications sur ce passage dans le sens littéral. Il était si simple de reconnaître là une vision purement subjective et symbolique ! (V. *Lib. contr. Maxim*, l. VI, 2, B. *Oper.*, t. VI, p. 319-320.)

(2) Citons de suite ce passage de Spinoza : « Puisque les Prophètes « ont perçu par l'imagination les révélations divines, il en résulte « que leur faculté perceptive s'étendait bien au delà des limites de « l'entendement ; car avec des paroles et des images il est possible « de former un plus grand nombre d'idées qu'avec les principes et « les notions sur lesquels toute notre connaissance naturelle est « assise. » (*Traité théol. polit.*, p. 33.)

Tout fait mystique digne d'attention se décompose en deux éléments, l'un « imagitatif » et l'autre « rationnel », entre lesquels l'antériorité appartient, au moins logiquement, au second. « *Ce n'est que sur la faculté rationnelle que s'épanche directement l'Intellect actif qui la fait passer à l'acte ; et c'est par la faculté rationnelle que l'épanchement arrive à la faculté imaginative... Telle est la véritable idée du Prophétisme*<sup>1</sup>. » — Ce principe aurait suffi pour éviter de graves confusions sur l'objectivité des phénomènes mystiques, apparitions, voix, etc., dont les plus beaux génies chrétiens, entre autres saint Augustin et saint Thomas, n'ont pas su se préserver.

Pour expliquer cet « épanchement » de l'Intellect divin, qui est le fait essentiel de l'Inspiration, saint Thomas n'aurait pas eu, sans doute, à renoncer à sa doctrine de la Connaissance naturelle. Il reproche, soit à Averroès, soit à Avicenne, d'avoir placé, à divers titres, dans l'Intelligence divine, l'origine de nos idées ; mais lui-même a-t-il pensé que l'intellect humain se suffise à tel point que la lumière incréée, le Verbe, reste complètement étranger à notre vie rationnelle ? En prenant au minimum de signification le texte de saint Jean : « *la vraie lumière (du Verbe) illumine tout homme venant en ce monde*<sup>2</sup> », ce Docteur chrétien pouvait bien nier que la Raison humaine ait recours à aucune transcendence lorsqu'elle s'applique naturellement à son objet, qui est de connaître le monde et soi :

(1) Maimonide. *Le livre des Égarés* ; trad. de Munk, II<sup>e</sup> p., ch. xxxvii, p. 298.)

(2) Joan, c. I, v. 9.



mais enfin il n'aurait pu réduire les rapports de notre esprit avec Dieu, *puisque'il y en a*, à quelque chose de moindre que des affinités d'origine. La Lumière incréée a beau rester distincte de tout ce qui pense improprement, c'est-à-dire au moyen des « espèces » ; ou bien nous y touchons de quelque manière, à un point limite de notre existence individuelle ; ou bien il n'en faut plus parler et pour nous elle n'est rien.

IV. — Il y a un courant d'opinions ininterrompu dans la philosophie en faveur du principe qu'Averroès a établi plus franchement peut-être que tous les autres, de la « Transcendance du pouvoir intellectuel ». La théorie de l'« Intellect actif » (et en général tout Intellectualisme), l'Idéalisme, l'Ontologisme, etc., nonobstant leurs formes originales, ne sont que des variations du thème de la Transcendance. Il y a dans chacun de ces systèmes autant de mysticisme qu'il en faut pour se rendre compte de l'Inspiration.

Pour les actes de la connaissance naturelle, l'intelligible est à notre disposition, enfoui dans les choses : nous l'y puisons par une série d'opérations qui va de la sensation aux idées les plus générales. — La connaissance mystique ne nous dispense pas d'abstraire l'intelligible de quelque substratum sensible : autrement il y aurait absorption de notre esprit dans la nature divine. En Dieu seul, en effet, l'intelligible ne fait qu'un avec l'intellect ; l'être et le connaître en lui ne se distinguent plus ; mais en nous la connaissance *se fait*, c'est-à-dire que notre intelligence, qui préexiste à

l'état de possibilité indéfinie, se trouve déterminée par les objets à connaître « ceci » ou « cela ». — La connaissance mystique diffère de l'expérience par des conditions d'*intériorité* : désintéressée des phénomènes, elle voudrait attirer toute la vie mentale au dedans de l'âme. Là, sous l'action merveilleuse du Désir (ou de la Grâce), notre esprit se couvre de caractères symboliques. La loi psychologique d'intelligibilité n'est pas violée, mais notre intelligence lit en elle-même, et non dans les choses, tout ce qu'elle rapportera de ses entretiens « avec Dieu ».

Ce n'est pas la Raison pure ni l'imagination seule, c'est tout l'esprit qui se trouve ainsi élevé à l'état mystique. — La faculté rationnelle a beau s'accroître; seule elle ne fera jamais du savant ou du philosophe un « Inspiré », un « Prophète ». Le fait de l'Inspiration consiste exactement dans l'accroissement *proportionnel* du pouvoir imagitatif et de la Raison<sup>1</sup>. Lorsque le pouvoir imagitatif domine dans le tempérament intellectuel, il peut en résulter de bons effets pour la Connaissance, quand même il se trouverait associé à une Raison médiocre; il semble que cette abondance de lumière vienne à objectiver, dans la conscience, des détails subtils ou des parties profondes que l'on n'apercevrait pas avec une Raison plus forte et moins d'imagination. L'œil est meilleur dans l'esprit du penseur ou du savant; mais dans l'homme à forte imagination, les

(1) « Sache que la Prophétie en réalité est une émanation de Dieu « qui se répand, par l'intermédiaire de l'Intellect actif, sur la Faculté « rationnelle d'abord et ensuite sur la Faculté imaginative : c'est le « plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle « son espèce peut atteindre ; et cet état est la plus haute perfection « de la Faculté imaginative. » (Maimonide. *Livre des Egarés*, ch. xxxvi.)

choses se trouvent si vivement éclairées que l'intuition se fait mieux, au moins sur de certains sujets qui n'exigent ni une forte attention ni un trop long enchaînement logique<sup>1</sup>.

Peut-être y a-t-il opposition naturelle entre ces deux tempéraments intellectuels, et de fait on ne les trouve guère associés. Le fait mystique serait cette association si rare et la plénitude de la vie mentale. — La Raison, tournée vers l'Absolu, non curieusement mais par le désir le plus pur, provoque une émanation de l'Intellect actif. Lorsque nous nous tournons vers les choses pour nous en emparer scientifiquement, la lumière intellectuelle nous arrive lentement et à grand'peine : mais celle-ci, émanée de la source même, est toute semblable aux larges effusions du Jour. Et comme les élancements du désir, par où nous arrive cet écoulement divin, vont par toute l'âme, l'Imagination se trouve activée de même que la Raison ; alors toute la conscience s'éclaire à des profondeurs inaccoutumées sous le regard de l'amour à qui rien n'échappe. — En cet état il y a intensité de vision et sûreté de jugement au même degré ; et ce que le « Voyant » rapporte, lorsqu'il descend de là dans la vie commune, ce n'est plus seulement des impressions partielles et des connaissances divisées, « science » ou « poésie », ce sont des vérités qui

(1) « Si l'émanation se répand seulement sur la Faculté imaginative, et que la faculté rationnelle reste en arrière, soit par suite de la formation primitive, soit par suite du peu d'exercice, c'est ce qui constitue la classe des hommes d'Etat, des devins... A certains hommes de cette classe, il arrive, même quand ils sont éveillés, d'étonnantes visions... semblables aux visions prophétiques... Ils se complaisent beaucoup dans ces visions, croyant qu'ils ont acquis des sciences sans avoir fait des études. » (*Livre des Egarés*, ch. xxxvii.)

embrassent à la fois le monde, la vie, la conduite, en un mot, *toute la conscience*.

On voit donc que la question d'Inspiration ne doit pas être posée en ces termes, « l'idée mystique arrivant à la conscience sans passer par les détours de l'abstraction » ; on paraîtrait oublier ainsi que l'idée *en aucun cas* ne cesse d'être « représentative », c'est-à-dire *toute en images*. — L'hypothèse mystique ouvre un accès à Dieu dans notre esprit, non du côté des sens, mais vers le sommet rationnel par où notre conscience est comme tendue vers lui. C'est une émotion *morale* qui donne le branle à tout l'esprit : à la suite de ce fait (que nous nous réservons de conditionner autant que possible) la conception mystique commence par des phénomènes d'imagination et, pourvu que rien ne vienne la troubler ou l'interrompre, elle s'achèvera par un acte de puissante intellection <sup>1</sup>.

#### § IV. — LA RAISON ET LE VERBE DIVIN

- I. — Identité de la Raison humaine et du verbe divin.
- II. — Conditions mystiques de la conscience du Christ.
- III. — L'Union hypostatique et le « fait spirituel ».
- IV. — La Personnalité.

I. — Cette étude sur le « Verbe incarné » n'est pas un empêchement de la Raison pure sur le domaine de la Théo-

(1) Cf. saint Augustin. Epist. CXII « De videndo Deo » ; tract. de Genesi ad litt., l. XII ; Tract. de Trinitate, l. IV. — S. Th. Aq., S. Théol., II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. CLXXI-CLXXIV.

logie. Ceux qui n'ignorent pas avec quelle liberté d'éclectisme la théologie chrétienne a commencé elle-même d'emprunter à la philosophie des Grecs, aux livres mystiques orientaux, à la Gnose, et qu'elle doit à ses emprunts d'être devenue une matière didactique, « une science », seront d'avis que nous ne passons pas nos frontières <sup>1</sup>.

Il y a lieu de comparer la notion de « Création » avec celle du « Verbe incarné ». L'une et l'autre ne renferment guère autre chose que « le passage de l'Absolu aux phénomènes » ou, inversement, « des phénomènes à l'Absolu ». Le mot « Création » répond au mystère du Mouvement et le fait mystique par excellence, le Christ, répond au mystère de la Raison : par le premier on voudrait expliquer comment de l'un est venu le multiple et par le second comment le multiple revient à l'un. Si l'on venait à comprendre cette conversion réciproque, on n'aurait plus à rechercher l'origine des choses ni celle de notre esprit. L'être s'est divisé dans le Temps et développé dans l'Espace ; mais, par un acte opposé, l'Unité tend à se ressaisir elle-même, dans notre conscience, et à triompher de la division et de l'instabilité des phénomènes : c'est à ce double fait qu'il faut peut-être ramener toutes les questions d'origine, soit rationnelles, soit théologiques. « Une raison subsistante, » voilà le mot qui répondrait à la fois à toutes ces questions. — Saint Thomas rapproche ainsi la notion du Verbe et celle de la Raison dans l'identité de la

(1) La Théologie est faite de deux éléments : l'un est rationnel, emprunté à l'observation psychologique et à toutes les libres spéculations du Génie humain ; l'autre est mystique, puisé dans l'expérience spéciale et symbolique des Révélateurs et des Prophètes.

conscience humaine : « Il n'y a rien qui approche de l'Incarnation du Verbe comme l'union de l'esprit et du corps... et cette ressemblance serait encore plus exacte si l'Esprit était unique et le même pour tous les hommes, comme d'aucuns l'ont prétendu. Dans cette hypothèse, il n'y aurait qu'à dire que l'Esprit a renouvelé l'acte de son union avec ce qui provient de la conception humaine. (*Quod Intellectus, præexistens hoc modo, de novo conceptui hominis uniatur.*)... C'est dans ce sens qu'il est dit, au Symbole d'Athanase : « La divinité et l'homme « sont un seul Christ, comme la Raison et la chair sont un « seul homme. »... Mais pourtant cette comparaison est en défaut : le Verbe a pu s'unir à notre nature d'une identité bien plus merveilleuse que l'esprit n'est uni au corps... *en tant que la nature intellectuelle se trouve déjà participer au Verbe par une identité éminente*<sup>1</sup>. »

II. — Il n'y a pas d'expression qui représente plus vivement le fait mystique, l'union de la Raison transcendante avec notre conscience, que celle-ci : « Celui qui a l'Épouse « est époux ; mais l'ami de l'époux se tient auprès de lui « et met son bonheur à l'écouter<sup>2</sup>. » La Raison divine, appelée ici « l'Épouse », a consommé une fois, dans le Temps, son union avec l'esprit de l'homme : le Christ est donc tout à la fois, selon cet axiome théologique, la plénitude de la vie intellectuelle et de la vie mystique<sup>3</sup>.

(1) S. Th. Aq. *Summ. contra Gentiles*, l. IV, c. xli.

(2) *Joan.*, c. iii, v. 29.

(3) « Et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem



Toutes les Révélations particulières ne sont que les vibrations du « Verbe », entendu comme un écho dans la multitude des consciences prophétiques.

Signalons de suite le caractère qui constitue, avec l'union « hypostatique », à peu près toute la psychologie mystique du Christ<sup>1</sup>. La Raison divine ayant coexisté à tout le reste de la conscience dès le premier instant de l'existence du Christ, aucun des phénomènes mystiques qui constituent ou accompagnent « l'Inspiration » proprement dite n'a pu avoir lieu dans sa personne. Les voyants ou prophètes éprouvent ce que les livres religieux appellent eux-mêmes *alienatio mentis*, en tant qu'ils passent *exceptionnellement* en la possession de l'Absolu, sous une action extraordinaire de l'« Intellect actif ». Mais ce même Intellect était dans le Christ à titre aussi ordinaire que principal, en vertu de l'union hypostatique : il n'y avait donc lieu pour lui à aucune « aliénation » ni à aucun acte de transcendance<sup>2</sup>. — Le Christ était sous l'action

« stabilem ducimur, ubi veré discimus, cùm stamus et audimus eum  
« et gaudio gaudemus propter vocem sponsi, reddentes nos unde  
« sumus. » (Augustin, *Lib. Confess.*, XI, c. viii.)

(1) Nous ne saurions avoir en vue ici que la nature humaine du Christ. La théologie distingue dans le Christ ; 1° la science divine ; 2° la vision béatifique ; 3° la science infuse ; 4° la connaissance naturelle ou « acquise ». (S. Th., 3<sup>e</sup> p. q. IX-XII.) Cette dernière seule rentre dans l'ordre de nos recherches. D'ailleurs la Théologie ne se montre pas moins préoccupée de la distinction des natures dans le Christ que de l'unité de la Personne et ne veut pas sans doute qu'on mêle ces diverses sortes de Connaissance dans une identité de conscience : cette identité suffirait à détruire le dogme de la distinction. Ainsi, notre part est bien déterminée : *elle comprend tout ce qui a pu entrer dans la conscience humaine du Christ* ; et nous excluons par ces mots même les attributs moyens entre la divinité et l'homme, qui ne conviennent qu'à la nature hypothétique des anges.

(2) Si l'on considère les faits évangéliques, nous avouons que

constante et personnelle de l'Absolu. Ce que les philosophes ont proprement appelé « pensée divine, acte pur », ne pouvait, il est vrai, avoir lieu dans cette conscience <sup>1</sup> ; mais du moins toutes les ressources incalculables que l'imagination humaine peut offrir à l'élaboration des idées et à l'œuvre de la Connaissance étaient effectivement employées dans le Christ au service du Verbe <sup>2</sup>. Notre progrès intellectuel a des limites que le Christ lui-même, « vrai homme », n'a pas dépassées <sup>3</sup>. Le « surplus » de Raison divine, que l'âme du Christ n'aurait su utiliser, demeurait et agissait hors du Temps ; et c'est pourquoi le Christ, uni plus personnellement qu'aucun homme à cette Raison, aspirait aussi plus vivement à s'y réunir tout à fait et à rentrer dans l'Acte pur. « Si vous m'aimiez, vous vous « réjouiriez de ce que je retourne à mon Père, car mon « Père est plus grand que moi. — Père, replacez-moi dans « la lumière où j'étais, dans votre sein, avant que le monde « fût <sup>4</sup>. »

III. — La question mystique du « Verbe incarné » est rarement posée en termes exacts. — Que la Raison pure et

quelques-uns présentent tous les caractères d'aliénation mystique. Comment interpréter dans le sens de l'objectivité les trois tentations dans le désert, l'apparition angélique au jardin des Oliviers, etc. ? Mais sur le point précis qui nous occupe nous nous attachons à la thèse théologique comme si les difficultés d'exégèse n'existaient pas.

(1) S. Th., 3<sup>e</sup> p., q. X, a. 1.

(2) Ib., q. IX, a. 3, 4 ; q. XII, a. 1, 2. Anima Christi per scientiam acquisitam scivit omnia illa quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis. Q. XII, a. 1.

(3) S. Th., q. X, a. 2, 3.

(4) Joann., ch. XIII, v. 28, et ch. XVII, v. 5.

humaine réussisse à se définir elle-même et à se dégager des objections logiques ou physiologiques ; qu'elle prenne consistance comme le « fait » distinct et dominateur de tous les autres qu'elle doit être : tout est là.

Comment la Raison transcendante, s'il en existe, peut-elle coexister dans le Temps avec la Raison de l'homme ? C'est d'autant plus possible qu'elles sont *originellement* la même Raison et qu'elles touchent ensemble réellement, de l'avis des penseurs les plus opposés, au « monde des idées », à « l'intelligible », au « règne des fins », selon qu'on voudra s'exprimer. C'est à quoi revient, semble-t-il, l'explication de l'Evangile : « Dieu est Esprit. Ce qui est né de l'Esprit est esprit. Moi et mon Père ne sommes qu'un ; etc. <sup>1</sup>. » — La genèse de la Raison, c'est logiquement le même fait que la genèse mystique du Christ. Il est vrai que le mysticisme chrétien emploie plus volontiers l'idée de « Personnalité » que celle de « Raison », et que c'est à ce titre de « Personne », plus solide que celui de « pouvoir » ou « faculté », qu'il introduit le Verbe de Dieu en ce monde ; mais la question, ainsi posée, ne change pas. La Personnalité, on en convient en philosophie comme en jurisprudence, ne forme en nous qu'un seul et même attribut avec la Raison : le problème de l'unité de l'homme, c'est aussi bien celui de la Raison que celui de la Personnalité. Or, c'est précisément ce lien, « Raison » ou « Personne », qui rattache, le Verbe divin à notre existence phénoménale : c'est cela qui fait l'unité dans le Christ entre

(1) Joan., ch. iv, 24 ; ch. iii, 6 ; ch. x, 30.

l'Infini et l'homme, comme il fait en nous-mêmes, l'identité entre tous nos événements intérieurs, physiques ou intellectuels <sup>1</sup>. La présence du Verbe dans le Christ ne doit pas plus troubler les vues du Déterminisme que la présence de la Raison en chacun de nous : elle ne déroge pas davantage aux conditions de l'Expérience,

Nous sommes, selon Kant, à la fois sujet et législateur d'un monde intelligible où la Raison pure pour s'inspirer moralement ne fait que toucher moins d'un instant et d'où elle ne rapporte qu'un sentiment indéfinissable de Liberté. A ce point où la Raison devient « pratique », où commence la moralité, il peut et doit même y avoir *transcendance* sur la Raison pure. L'« amour » est cet acte copulatif entre la Raison infinie et notre Raison enfermée dans la relativité empirique, l'unique cause des faits mystiques dignes de quelque considération. « Chaque nature a son « acte propre... l'acte de l'homme c'est la Raison... En « Dieu (acte pur), il n'y a que la tendance naturelle du « Bien, qui est de se *communiquer*... Or cette tendance « n'arrive à son terme que dans l'Union hypostatique, en

(1) « Sicut anima rationalis et caro unus est homo ita Deus et « homo unus est Christus ». (*Symbolum Athanasii.*) — La théologie se sert du terme « d'hypostase », mais nous n'y trouvons rien de plus exact, sur le point qui nous occupe, que dans celui de « Personne ». Voici d'ailleurs un autre texte qui autorise notre interprétation. « Secundum ordinem temporis non dicitur in mysterio « Incarnationis aliquid medium inter Deum et hominem... Sed « secundum ordinem causalitatis ipsa anima est aequaliter causa « carnis uniendæ filio Dei (3<sup>a</sup> p., q. VI, a. 1). Si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad cæteras animæ partes... intellectus est superior et dignior et Deo similior... Et ideo unitum « est carni per medium intellectus Verbum Dei : intellectus enim « est quid animæ purissimum, sed et Deus est intellectus. » (Ib., ib., a. 2.)

« tant que là le créé et l'Infini se joignent dans l'identité  
« même, c'est-à-dire dans la Personnalité<sup>1</sup>. »

IV. — Les efforts qui ont été faits pour obtenir une notion toute empirique de la personnalité sont un exemple du faible pouvoir qu'il faut attribuer en psychologie aux explications du déterminisme, à la mesure. Quand on descend jusqu'à la vie unicellulaire pour nous rendre compte de la personnalité, il est à craindre que cette échelle d'individuation ne renferme bien des confusions<sup>2</sup> ; il est surtout à craindre qu'aux deux extrémités, en bas, dans la « cellule », et en haut, dans la « Raison », on ne nous donne l'illusion de la plus faible distance à franchir, au lieu qu'il y a deux distinctions, les plus considérables qu'on puisse imaginer<sup>3</sup>. La Personnalité, croyons-nous, échappe aux explications empiriques. Elle ne se laisse même pas saisir au sens intime aussi bien que d'autres faits surempiriques, comme le sentiment de liberté, par exemple, avec lequel on aurait tort de la confondre. Ce

(1) *Summ. Theol.*, p. III, q. I, a. I, corp. a.

(2) « On admet volontiers aujourd'hui comme éléments primitifs  
« de la conscience des états absolument détachés, sans aucun germe  
« de moi et de non-moi, qui ensuite pourraient s'agréger et se dé-  
« agréger de cent façons. C'est là méconnaître que le plus élémen-  
« taire des états psychologiques, enveloppant à la fois une sensa-  
« tion reçue du dehors et une réaction exercée du dedans, enveloppe  
« aussi en germe le contraste du non-moi et du moi. » (Fouillée.  
*Idées, Forces*, t. II, p. 400.)

(3) « A moins de conférer à ce « moi » une origine surnaturelle,  
« il faut bien expliquer comment il naît et de quelle forme inférieure  
« il sort. » (Ribot. *Les maladies de la Personnalité*. Introd., p. 1, 2.)  
— N'y a-t-il vraiment pas de milieu entre l'origine surnaturelle  
et l'explication empirique de la Personnalité? Nous ne voudrions  
pas répondre avant qu'on sache à quoi s'en tenir sur ce mot :  
surnaturel.

centre d'attributions que nous nommons une « Personne » est à la fois idéal et physique : là aboutissent aussi bien les faits qui s'accomplissent en nous *sans nous*, sous le régime de lois appelé « Déterminisme », que les événements, en apparence si contraires, dont nous nous sentons *responsables*. On a trop méconnu l'unité du composé humain. Le Caractère et la Vie ne sont pas, en nous, séparables ; il n'y a peut-être rien de plus certain et aussi de plus inexplicable que cette inséparabilité des faits qui, aux yeux du moins de notre conscience, s'opposent en tout. — La personnalité n'est pas seulement l'unité la plus stricte qui nous soit empiriquement connue ; elle est le fait même où nous prenons le sentiment d'unité. Pourrait-elle résulter, dans le composé humain, des événements physiques qui ont en propre la succession et la diversité ? elle les précède et les domine évidemment<sup>1</sup>. Mais, d'un autre côté, faut-il recourir à l'unité métaphysique et remonter, comme Plotin, jusqu'au un-simple ? Cette abstraction vertigineuse n'est plus rien pour nous, puisqu'on ne peut, ni l'éprouver comme un « fait », ni la concevoir comme une « idée ». — Nous n'hésitons pas à adopter comme fondement *réel et logique* de la Personnalité, « la Raison ». Soit que l'on considère celle-ci comme un « fait » dont nous avons empiriquement conscience ; soit qu'il plaise de la

(1) Selon l'Empirisme « la personnalité résulte de deux facteurs fondamentaux... deux habitudes... le sens du corps et la mémoire ». (Ribot. *Ib.*, p. 77.) — La personnalité n'est que le moi, qui n'est à son tour que « la possibilité permanente de certains événements » sous certaines conditions ». (Taine. *De l'Intelligence*, t. II, p. 21.) Une « possibilité permanente », c'est tout simplement une contradiction. Mieux vaut encore une hypothèse.



rejeter hors de la Vie et du monde, comme un mystique écoulement de l'Infini, de toute manière, le « Un » vivant et vrai que nous sommes, c'est la Raison. — S'il y a en nous quelque chose qui attire à soi le divers et l'instable et qui le retienne, ne serait-ce qu'un moment, hors de la fluidité des purs phénomènes, c'est cela que nous appelons « spirituel » et que nous considérons comme « dominateur » parmi tous les faits de conscience. L'homme subsiste par la Raison : il n'en vit pas exclusivement, mais par elle il est « homme ». La vie des animaux n'est qu'un consensus momentané, une somme d'événements que rien « n'informe » et qui se rapportent au moi comme des moyens de pure conservation. La Raison au contraire débordé l'individu et l'« informe » de choses qui n'intéressent ni sa propre conservation ni celle de l'espèce : elle nous rattache à l'Absolu.

Le mysticisme chrétien vit de symboles qui ne sont que le développement de cette idée : « l'apparition du Verbe de Dieu dans la conscience humaine ». Selon l'expression de Bossuet, le Christ n'est que cette apparition « plus réelle et plus authentique que toutes les autres <sup>1</sup> ». — En nous la personnalité est un fait culminant : nous n'avons que cela de « divin ». Si quelque Personnalité venait à s'éclairer, sous les reflets de l'histoire, de plus de Raison et de plus de Volonté qu'il n'en apparaît dans Jésus, la thèse théologique, avec toutes ses conséquences, devrait logiquement se retourner vers Celui-là.

(1) *Elévations sur les mystères* : X<sup>e</sup> semaine, VI<sup>e</sup> élév.

## CHAPITRE II

### DU SYMBOLISME

#### § I. — L'EXPRESSION MYSTIQUE

- I. — La fonction mystique consiste dans la production mentale et dans l'application morale des symboles.
- II. — La Connaissance ne vit que d'analogie; et la science elle-même n'est qu'un enchaînement rationnel de symboles.
- III. — Le Symbolisme est mystique en tant qu'il a la prétention de faire communiquer le moi et le non-moi dans l'intégralité de conscience.
- IV. — En quoi la prétention mystique est excessive; et à quoi elle aboutit réellement.
- V. — Qualités du symbolisme mystique : simplicité, vivacité.
- VI. — De l'Expression verbale : son insuffisance pour la conscience mystique.

I. — « La Religion embrasse tout le savoir et tout le pouvoir non scientifique. — L'unité de ce vaste champ de l'inconnaissable est donnée par la force unique qui le féconde et qui est la grande créatrice des mythes et des pratiques, l'Analogie <sup>1</sup>. » Il importe de ne pas perdre de vue ces quelques lignes : on ne saurait mieux définir le fait mystique ou « religieux ». Le « savoir non-scientifique », c'est un surplus de vie intellectuelle que nous ne pouvons nous procurer par l'application des catégories de

(1) James Darmesteter. *Revue philosophique*, janvier 1882, t. XIII, p. 76.

l'entendement aux intuitions sensibles et qui n'en paraît pas moins un objet de désir universel. Le « pouvoir non-scientifique », ce n'est pas proprement le « surnaturel », c'est la Liberté et tout l'ordre des choses que nous appelons « morales » par opposition aux choses qui peuvent être déterminées ou mesurées empiriquement. — En réalité, ces deux séries de faits ne sont que l'aspect double d'une même évolution : c'est toujours *à la fois* dans l'Intelligence et dans la Liberté que se pose l'Absolu, à cet endroit de l'âme, indéterminable, où nos idées prennent vie et de simples représentations commencent à se réfléchir en « désirs » ou « volontés ». — C'est à la Liberté que revient l'initiative mystique ; mais l'acte religieux est indécomposable et l'Absolu se pose au même instant dans toute la conscience.

Nous nous réservons d'étudier cette transcendance purement morale qui sert de base au mysticisme. Ici, sans nous préoccuper de savoir si Dieu, appelé par l'Amour, se rend présent à l'âme, sans rechercher parmi les conditions mystiques celle qu'il convient d'appeler « déterminante », nous nous appliquons exclusivement au contenu mental de la « Prophétie » et aux faits de représentation qui l'accompagnent.

L'objet qui apparaît distinctement à la conscience mystique, c'est une représentation symbolique ; et, dans ce sens, on a eu raison de dire que *la force unique qui féconde le vaste champ du mysticisme, c'est l'Analogie*. Quant au contenu des symboles, on ne peut mieux l'indiquer de façon générale et en montrer le prix qu'en disant

« que les symboles ont un pouvoir moral égal à leur pouvoir de signification ». C'est parce qu'ils *créent* réellement tous nos rapports avec l'Absolu qu'ils les expriment véritablement. Parmi tous les signes, il n'en est point qui déposent autant que ceux-ci dans les profondeurs de la conscience la chose même qu'ils signifient.

II. — Pour se rendre compte du caractère analogique des symboles mystiques il faut d'abord se rappeler à quel point les signes qui interviennent à tous les degrés de la vie mentale sont corps avec ce qu'ils nous représentent.

L'idéal a beau être plus stable et plus près de l'être que le réel, il ne nous arrive jamais que sous les couleurs de la réalité et par ces voies, détournées peut-être, qu'on nomme « les sens ». L'analogie, c'est-à-dire le transfert du sens propre au sens « figuré », est le fond de notre vie mentale. Quand nous disons « je comprends », c'est que nous voyons le corps d'une pensée ; mais quant au « Verbe » qui est la pensée même, il ne peut se poser dans la conscience (et à plus forte raison en sortir) tel que notre Raison le découvre au-dessus d'elle-même, stable, silencieux, incorporel, etc. « Personne ne s'est jamais servi de ces phrases « *ceci me frappe* », « *cette idée me vient* », si ce n'est en vertu d'un rapport que la Raison découvre entre notre intellect et notre sensibilité<sup>1</sup> ». Ce « rapport » a beau être très intime, il constitue déjà une *analogie*. L'identité de l'être et de la pensée n'existe qu'au-dessus

(1) Vithney. *La vie du langage*, p. 115.

de notre conscience, dans une Raison qui conçoit les choses autrement que par « représentation ».

La connaissance scientifique n'est qu'un usage particulier de l'Imagination. Par elle-même la Raison n'est qu'un acte immanent, toujours le même, « l'Unité » ; c'est au-dessous d'elle que la connaissance se spécialise, selon les divers aspects que prennent nos « idées » en se rapprochant entre elles dans la conscience. La Science elle-même ne vit que de symboles : ce qu'elle appelle gravement « des faits » n'est encore que *nos* événements de conscience ; mais elle les considère dans un autre ordre que celui des liaisons logiques ou des convenances esthétiques. La Science ne retient pour elle que les faits de conscience dont l'enchaînement paraît le plus se soustraire à notre libre activité ; cependant on a beau faire, pour tenir ces faits dans l'entendement, à l'état de concepts, il faut employer des images qui ne sont que des substituts anthropomorphiques des termes purement mécaniques ou mathématiques qu'il faudrait employer. Espace, Atome, Force, etc., tout s'évanouirait bien vite si nous voulions le vérifier en n'admettant comme exact que ce qui est « en soi », sans image et avant toute représentation. Le savant se crée à lui-même des « spectres de quantité », des symboles de qualité, et c'est par ces moyens qu'il voit les choses scientifiquement <sup>1</sup>.

(1) « A Halley qui le raillait sur son Idéalisme Berkeley prétendit « que le mathématicien est, lui aussi, un idéaliste, son *ultima ratio*, « n'étant en réalité que des spectres de quantité qui n'existent plus « et qui lui apparaissent encore, bien que les termes qui les avaient « produits eussent disparu. » (*La Civilisation primitive*, t. I, ch. XI, p. 581.)

Si de la science pure nous passons à la philosophie, l'usage des symboles s'y retrouve encore plus manifeste. Sans parler des mythes de Platon et des fictions de l'Idéalisme qui ont paru confiner au Mysticisme, nous rapporterons ici l'interprétation qu'on a donnée de la doctrine positiviste la plus ancienne qui ait probablement existé : « Les εἰδωλα de Démocrite, ce n'est autre chose que l'opinion que se font les sauvages de l'âme des objets inanimés, transportée ailleurs et adaptée à l'explication des phénomènes de la pensée. Cette similitude de doctrine... tient à une transmission historique dont on peut discerner la trace alors que la religion et la philosophie des Grecs se lient l'une à l'autre. Démocrite expliqua l'acte de la perception par l'hypothèse que tout objet projette hors de soi des images, εἰδωλα, qui en s'assimilant l'air environnant, pénètrent dans l'âme et font percevoir les objets... L'animisme barbare, ou la doctrine du « fantôme » des objets, n'avait qu'à se transformer pour constituer une théorie des idées <sup>1</sup>. » Nous voilà bien rapprochés, sans y prendre garde, du symbolisme religieux. L'abstraction des concepts avait donné lieu au fétichisme <sup>2</sup> ; une réflexion plus avancée engendra les mythes. N'y aurait-il donc que la conception de l'Absolu, la pensée proprement *mystique*, qui n'exigerait pas les mêmes efforts de symbolisme et n'obéirait pas à la tendance universelle à incarner l'idéal dans le sensible ?

L'excellence intellectuelle de l'Inspiration ne saurait

(1) *La Civilis. primitive*, t. I, p. 579.

(2) *Ib.*, t. II, p. 316 et 320.



rien changer à cette loi. Les Inspirés ont été des « Voyants » ; et c'est bien la matière imaginative qui a fourni toute l'étoffe des visions, prophéties, etc. « Ce n'est pas seulement, dit saint Augustin, quand il s'agit de produire le spirituel du fond propre de l'esprit, c'est encore dans les cas de Prophétie que les images aident à la pensée <sup>1</sup>. » On peut même dire qu'il y a unanimité à définir la Prophétie comme un état fort de la conscience, les images intérieures ayant alors acquis la même intensité que celles de la perception directe. Qu'il suffise de citer Spinoza après saint Augustin : « Nous pouvons dire sans scrupule que les Prophètes n'ont connu ce que Dieu leur a révélé qu'au moyen de l'imagination, c'est-à-dire par l'intermédiaire de paroles ou d'images vraies ou fantastiques <sup>2</sup>. »

III. — Toutes les images dont se revêt la pensée dialectique ne méritent qu'improprement le nom de « symboles », si on les compare aux représentations par lesquelles l'Absolu réussit à se faire jour dans la conscience. On a réservé avec raison aux efforts qui ont été tentés pour pénétrer dans l'Inconnaissable le nom de « connaissance symbolique ».

On peut dire que la Mythologie ancienne n'a été qu'un vaste symbolisme dont la matière consistait dans les événements du monde ou de l'âme qui avaient le plus frappé l'imagination grecque. Mars, Vénus, Minerve, etc., d'un

(1) *Epist.* CI.

(2) *Traité théologico-politique*, t. II, p. 32.

côté ; Phœbus, Saturne, Neptune, etc., d'un autre côté, n'étaient que des symboles suggestifs, ceux-ci de représentations objectives, ceux-là de sentiments et de passions. Mais le Génie grec, le moins mystique qu'on connaisse, n'a eu que très peu de ces symboles qui tendent à unir dans une même expression l'âme et le monde : on ne songeait guère chez ce peuple, si occupé et si positif, aux moyens de se mettre en possession de l'Absolu ; la Théologie n'y fut point mystique, ni même morale, mais purement artistique.

Il convient de rappeler ici qu'au fond du Mysticisme il n'y a qu'une tendance à faire dans sa propre conscience la synthèse du moi et du non-moi, du Déterminisme et de la Liberté. C'est ce qui explique l'exubérance de la conscience mystique. Quand nous avons pris conscience du non-moi naturellement, il nous heurte, en tant qu'il ne se laisse pas expliquer et qu'il ne s'adapte pas à tous nos désirs. Aussi cherchons-nous à l'aborder autrement. Nous supposons que tout au fond du non-moi il y a encore Conscience et Liberté et nous aspirons à nous représenter cette conciliation par des symboles d'où sont exclues énergiquement les apparences d'antipathie et de contradiction. Le caractère mystique des symboles doit être ainsi défini : un effort pour concevoir l'Absolu dans une représentation adéquate, non à l'Absolu qui est inconnaissable, mais à notre propre conscience.

Dans tous les autres cas de symbolisme il s'agit de traduire distinctement un fait de conscience ou un groupe de faits de conscience : il y a ainsi des symboles pour la

science, pour l'art, etc., selon que nous voulons nous représenter les liaisons rationnelles ou esthétiques de nos mêmes intuitions sensibles. Prenons deux exemples du symbolisme proprement dit, c'est-à-dire deux cas d'analogie où les termes ne sont pas au minimum d'éloignement, comme nous l'avons vu pour la connaissance scientifique, mais au maximum<sup>1</sup>. Il y a une association de sentiments et de perceptions dont nous faisons chaque année l'expérience et qui porte le nom de « Printemps » : des parfums, la tiédeur de l'air, les prémices de la floraison, etc., constituent hors de nous un état de Nature et en nous un état de Conscience qu'il n'est pas possible de représenter autrement que par voie de symboles. On en a créé de plusieurs sortes. — Dans un genre de faits bien éloigné de celui-là, dans l'ordre moral, l'idée de Justice, avec toutes les associations que la sensibilité et l'imagination y peuvent joindre, deviennent une matière symbolique qui revêt des formes plus ou moins heureuses : la Balance, etc... — Nous avons choisi deux cas de symbolisme où la représentation est largement suggestive et synthétise un grand nombre de faits de conscience. Or, l'analogie esthétique ou morale que provoquent ces sym-

(1) L'analogie proprement dite consiste dans une association d'images que nous formons en vue de percevoir un rapport existant hors de nous ou dans une autre partie de notre conscience. Nous ne croyons pas nous séparer ainsi des meilleures définitions qu'on a données de l'analogie : « L'analogie est un raisonnement qui « infère d'une ressemblance donnée sur certains points une ressemblance sur d'autres points. » (Rabier. *Logique*, p. 127.) « L'analogie est un procédé de l'esprit qui s'élève par l'observation des rapports à la raison de ces rapports ». (Cournot. *Essais sur les Fondements de nos connaissances*, t. I, p. 95.)

boles pourra se propager dans une plus ou moins grande étendue de la conscience, selon la réceptivité des sujets ou le choix plus ou moins habile des signes symboliques ; mais elle restera toujours partielle et localisée. En aucun cas l'analogie ne demande à se généraliser jusqu'à embrasser la conscience toute entière et jusqu'à mettre en mouvement toutes ses puissances. C'est cela même qui reste le propre du symbolisme mystique. L'Absolu mystique, nous l'avons vu, ne se retire pas au sommet de l'esprit, mais il envahit toute l'âme : c'est ce qui le distingue de l'Absolu rationnel.

Sans nous attacher ici à la question d'Inspiration et quand même on voudrait attribuer à une auto-suggestion tous les faits d'expérience mystique, il faut reconnaître à ces faits le double caractère de spontanéité et d'abondance mentale. Selon le mot de Maimonide, c'est « l'irruption » de l'Absolu dans la conscience : et comment comprendre ce fait, sinon en tant qu'il suscite à la conscience les plus vives et les plus promptes expressions qu'on puisse imaginer, pour voir et sentir le rapport nouveau qui vient de s'établir entre notre esprit et l'Absolu ? Les symboles qui répondent à ce besoin et qui tendent à faire communiquer le moi et le non-moi dans la conscience doivent être regardés seuls comme l'expression proprement mystique.

IV. — On doit se demander comment il est possible de créer des symboles d'une telle puissance suggestive qu'ils feraient monter en un instant à l'horizon de la conscience

tout ce qu'un homme est capable de vouloir, de sentir et de penser? sous quelle influence il pourrait nous arriver d'entrer en possession à la fois de toutes les richesses de moralité, d'intelligence et de sensibilité que l'homme peut avoir en lui-même et d'en jouir dans un même acte de vie, de Raison et de liberté? Si c'est à cela que tend le Mysticisme il doit aboutir promptement, semble-t-il, à l'impuissance et à la contradiction. Nous ne pouvons en effet nous apparaître que ce que nous sommes, une série d'événements, un écoulement tantôt joyeux et tantôt triste de vicissitudes. Enfin, la conscience de tout l'homme à la fois paraît aussi impossible que la coexistence de toute une vie dans un seul instant.

Quoi qu'il en soit, c'est bien à cette prise de conscience totale et effective que tendent les efforts du Mysticisme. Prendre possession de l'Absolu ce n'est, sérieusement, pas autre chose.

C'est au sortir de quelque-une de leurs visions symboliques que les Auteurs religieux nous ont laissé des définitions de Dieu exubérantes d'Imagination, d'Amour et de Raison, qui plairont sans fin aux âmes méditatives<sup>1</sup>. En

(1) En voici un exemple que nous empruntons aux *Confessions* de saint Augustin. « Qu'aimé-je donc quand j'aime mon Dieu? Quel « est celui-là que mon âme sent au-dessus d'elle? Je me suis efforcé « de le saisir dans ma propre intelligence, au-dessus de toutes les « images des choses; mais au moment où j'arrivais à ce siège de « l'être... je ne pus fixer mon regard et impuissant je retombai « dans les pensées vulgaires. Je n'emportais de cette vision qu'un « souvenir plein d'amour et comme un regret de choses qu'on a « odorées mais qu'on n'a pas pu porter à sa bouche... — Qu'est-ce « donc que j'aime, ô mon Dieu, quand je vous aime? Ce n'est point « la beauté des corps, ni la gloire qui passe, ni la lumière qu'aiment « nos yeux; ce n'est point l'harmonie si variée des doux chants, ni

les lisant on se rend compte de cette exubérance, exempte pourtant de confusion, qui distingue l'état d'âme dont nous nous occupons. L'écrivain mystique n'explique pas dialectiquement l'objet dont il est possédé ; mais c'est vraiment toute sa conscience qui s'échappe en vocatifs animés, en termes aussi synthétiques que la langue peut lui en fournir. Représentations esthétiques, notions premières de la Raison, souvenirs personnels, ardeurs du désir, émotions morales, tout cela se presse en quelques lignes comme une vie jaillissante, comme une âme qui voudrait s'élancer toute à la fois, sous l'excitation mystique, vers l'Absolu qui la pénètre de son regard et de sa grâce.

Il est presque superflu d'observer que l'état de conscience mystique ne peut réussir qu'incomplètement,

« le parfum des arômes et des fleurs, ni la volupté des embrasse-  
 « ments charnels. Non, ce n'est rien de cela que j'aime quand  
 « j'aime mon Dieu ; et cependant dans cet amour je trouve une  
 « sorte de lumière, de voix intérieure, de parfum, de saveur, d'em-  
 « brassement qui ne sortent pas d'au dedans de moi-même. Là,  
 « dans ce fond de l'âme brille quelque chose qui n'est pas dans  
 « l'espace ; là se fait entendre une parole qui n'a point de syllabes ;  
 « là s'exhale un parfum qu'aucun souffle n'emporte ; là se produit  
 « un goût toujours savouré et jamais mangé ; là se fait un embras-  
 « sement qui n'a jamais envie de finir... Parfois, ô Dieu, vous me  
 « mettez dans un état d'âme extraordinaire et vous me remplissez  
 « d'une joie si intime que, si elle durait, ce serait une vie différente  
 « de celle-ci... — Qui comprendra ? qui exprimera Dieu ? Qu'est-ce  
 « qui brille ainsi par moments aux yeux de mon âme et fait battre  
 « mon cœur de frayer et d'amour ? c'est quelque chose tout dif-  
 « férent de moi et c'est pourquoi je suis glacé de frayeur ; c'est  
 « quelque chose d'identique à moi-même et c'est pourquoi je me  
 « sens enflammé d'amour. » (Augustin. *Confess.*, l. X, 7 ; l. VII, 17 ;  
 l. X, 6, 40 ; l. XI, 9.) Tels sont les derniers termes que saint Au-  
 gustin a pu trouver pour donner une définition positive de Dieu. Nous  
 avons choisi à dessein notre exemple dans cet auteur : il  
 n'est point mystique par tempérament et ainsi ses efforts nous  
 montrent mieux encore que le fait religieux tend, en vertu d'une loi  
 psychologique, à produire une plénitude de conscience par le  
 concours des symboles et de l'amour.



puisque dans nos conditions présentes d'existence un seul besoin et un seul acte suffisent à accaparer toute notre activité psychique. Il n'y a dans ce genre d'expérience que des « tentatives <sup>1</sup> ». — Il est vrai que certaines fonctions de l'esprit, plus élevées (éloquence, poésie, etc.), disposent au même moment d'une grande étendue de conscience et engagent dans un commun exercice la sensibilité, l'imagination, l'entendement; mais la prétention mystique va beaucoup plus loin. Si l'on veut bien s'en rendre compte, il n'y a pas d'ambition plus avancée. Par-dessus tout ce qui le *conditionne*, l'homme voudrait s'unir à l'Absolu comme Force et Nécessité dans les choses, comme Liberté et Vie en lui-même; s'y reposer esthétiquement; faire cesser du même coup l'inquiétude intellectuelle et la tyrannie des passions; enfin supprimer, au moins moralement, la Mort. L'effort mystique ne saurait être mieux rendu que comme la contradiction exacte de la tendance nihiliste dont parle de Hartmann. Selon lui, il n'y a pas d'autre voie pour arriver à la suprême satisfaction que le retour à l'Inconscient; mais la conscience mystique aspire, au contraire, à vivre de toute manière et à s'accroître au delà de ses pouvoirs naturels, par voie de communion à l'Absolu. Si opposées que soient ces méthodes elles reposent peut-être sur un fond identique de dispositions morales : elles trahissent au même degré l'insatiabilité des désirs.

(1) « Je n'ai pas obtenu (l'union divine), mais je poursuis mes efforts pour y arriver et j'oublie tout ce qui est au-dessous de cette suprême ambition ». (Saint Paul. *Ep. aux Philippiens*, III, 12-14.)

La Raison, il est vrai, retient communément l'ambition mystique dans de justes limites. L'homme comprend que le sommet de sa conscience c'est la Liberté et, dans la Liberté, cette sorte d'actes « désintéressés » qui l'éloignent le plus de la passivité des instincts ; il comprend aussi que, borné dans tout le reste, ce n'est qu'à cet endroit, le plus ouvert de son âme, que l'Absolu pourra lui devenir sensible et sa relativité s'élargir. Le mysticisme véritable, c'est-à-dire « désintéressé » et pur de passions, tournera donc de ce côté toute son attention.

Il est certain que l'Absolu ne se pose que *moralement* dans la conscience et qu'il n'est aucun de ces éléments qui nous le représentent symboliquement. Mais cela même, cette présence morale de l'Absolu dans la conscience, n'est-ce pas illusion pure ? car l'Absolu est « inconditionné », comme il est inconnaissable. — Quand l'homme touche à l'Absolu par la moralité, il ne faut pas croire qu'il y ait là quelque « écoulement » divin, comme nous le disons dans l'impuissance de parler autrement ; ni que l'Absolu, en nous, se « conditionne ». Si l'on peut dire qu'il se pose dans la conscience humaine, c'est de manière « humaine » et sans en revêtir aucune pour lui-même.

Opposerait-on avec insistance que « tomber sous la conscience », même *moralement*, c'est être « conditionné » ? — Il n'y a pas ici « conscience » au sens de l'objection. Entre l'intuition intellectuelle et l'intuition sensible qui ont pour cause, l'une et l'autre, quelque excitation réelle et qui ne sauraient donc convenir à l'Absolu, il y a un moyen terme : c'est le symbolisme mystique. Une repré-

sensation analogique, appelée par le Désir, nous arrive et l'action divine, immuable, accompagne cette apparition de si près que, pour nous, elles ne semblent être qu'un seul fait ; mais l'effet de cette action divine n'est que *moral*, c'est-à-dire qu'il n'accuse point une causalité efférente comme ce qui nous arrive par voie de « représentation ». Au fond des symboles nous ne faisons que nous percevoir nous-même. L'Absolu est-il ainsi posé contradictoirement à lui-même ? Non. Dans ce rapport qui commence entre l'âme et Dieu, ce n'est pas l'Absolu qui est « déterminé », c'est nous ; et le principe de cette détermination, ce n'est pas un mouvement qui se produit dans l'Immuable ; mais plutôt l'âme se transporte dans l'Immuable, comme elle peut le faire, par un mouvement qui n'est plus dans l'Espace ni dans le Temps, par un acte de Liberté. Nous verrons que les symboles, sauf ce qu'ils déposent de nouveau et de meilleur dans la Liberté, ne sont que des erreurs sublimes.

V. — Le rôle des symboles mystiques paraît être de fixer la conscience, autant que de lui fournir des représentations. Jamais la conscience, en effet, n'a autant besoin d'être « fixée » qu'à ces moments où elle aspire à l'Infini. Nous verrons que pendant l'état mystique la vie imaginative et affective afflue à ses centres organiques afin que l'esprit puisse *se donner* cet Objet qu'il recherche, plus grand que lui-même. L'analogie de l'Infini, trop vaste pour la conscience, menace de déborder à chaque instant, à moins que l'imagination se fixe à des signes pour la cir-

conscrire ; mais grâce à ces signes éminemment choisis la représentation dure, la conscience s'exalte sans tomber dans l'incohérence et la suggestion mystique monte, libre et pure, vers la Raison. « L'esprit humain ne se sçaurait « maintenir, vaguant en cet infini de pensées informes ; il « les lui faut *compiler* en certaines images à son modèle. « La majesté divine s'est ainsi, pour nous, aulcunement « laissé circonscrire aux limites corporels : ses sacre- « ments supernaturels et célestes ont des signes de nostre « terrestre condition <sup>1</sup>. »

C'est ce qui explique la simplicité des représentations symboliques. Les mystiques les plus insignes ne nous ont pas rapporté des visions surchargées et inextricables comme celles qu'enfante le génie romanesque. Dans l'imagination que les passions excitent, les images s'entassent et les événements se compliquent jusqu'à épuisement de ces mêmes passions ; au contraire, sous l'action du Désir mystique, quelques signes suffisent à mettre la conscience en possession de son objet. Mais ces signes unissent à leur extrême simplicité une toute-puissance de suggestion. Citons comme exemple la vision qui fut donnée au Prophète Isaïe : « Une voix lui dit : « Sors et tiens-toi devant « l'Eternel » ; et en effet l'Eternel passa. — Il s'éleva un vent furieux et puissant à renverser les montagnes, à briser les rochers devant lui, mais l'Eternel ne fut pas dans ce vent ; après le vent ce fut un tremblement de terre, mais l'Eternel ne fut pas dans ce tremblement de terre ;

(1) Montaigne. *Essais*, éd. Hachette, p. 321.

alors ce fut le feu ; mais l'Eternel n'était pas dans ce feu. Mais après le feu, il se fit *un léger murmure dans l'air* et en l'entendant Elie se couvrit le visage de son manteau <sup>1</sup>. » Il semble que la conscience du Prophète, ou l'Absolu qui tend à s'y exprimer, essaie plusieurs symboles et que les plus puissants phénomènes ne réussissent pas à faire *apparaître* l'idée de Dieu : c'est dans un symbole de toute simplicité, mais qui porte au recueillement et à l'intimité mystique, que l'âme d'Isaïe éprouva cette plénitude mentale qui témoigne de la présence de Dieu.

A la simplicité des éléments figuratifs le symbolisme mystique joint la plus grande vivacité d'expression. Le symbolisme n'est mystique qu'à cette double condition 1<sup>o</sup> d'évoquer mentalement l'Infini ; 2<sup>o</sup> de le rendre vivant, « sensible au cœur ». Les métaphysiciens ont emprunté plus d'une fois aux sciences abstraites des figures symboliques de l'Infini : c'est ainsi que le « cercle » a été pris, avec peut-être trop d'insistance, pour symbole de l'Eternité <sup>2</sup>. Mais ces symboles manquent d'une condition pour être mystiques : ils n'ont pas de vie dans la conscience et doivent plutôt être ramenés à l'« expression verbale », qui ne s'adresse directement qu'à l'Intelligence.

VI. — Le symbolisme est une expression *synthétique*, à l'inverse de l'expression verbale qui est toujours plus ou moins *analytique*. Leur commune fonction est d'extériori-

(1) L. I. *Rois*, xix, 11-13.

(2) « Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum est ubique et circumferentia nusquam ». (Saint Bonaventure. *Itinerarium mentis ad Deum*, c. v.)

ser les faits de conscience et c'est pourquoi elles emportent, l'une et l'autre, autant de nous-même que des choses, autant de notre vie que de vérité objective. Les objets entrent en nous et n'en sortent, quelle que soit l'expression dont on a fait choix, qu'imprégnés de sensibilité, de Raison, de liberté. On a parlé de « la vie du langage » ; mais il y a aussi, à plus forte raison, « la vie des Symboles ». Tandis que l'expression verbale transporte avec trop de lenteur analytique le contenu de notre conscience pour qu'il arrive à autrui entier et vivant, les symboles se posent dans l'imagination comme un « tout » concret : ils « apparaissent ». Les signes symboliques se comportent à la manière des perceptions directes : dès qu'ils ont été « vus » intérieurement, leur action psychique gagne la sensibilité et propage dans la conscience une foule d'images et d'émotions qui s'attirent par la force de l'Analogie. — Ce genre d'expressions est dans les exigences de notre nature. Il y a des choses trop complexes, à la fois trop étendues et trop indivisibles, pour qu'elles puissent être présentées à la conscience par des procédés dialectiques. Peut-être aussi y a-t-il des situations d'âme où nous avons besoin à la fois de penser les choses, de les sentir et de les voir ? C'est donc pour réparer l'insuffisance du langage et quand nous avons besoin d'embrasser les choses avec toute l'âme, que nous recherchons les symboles : grâce à eux seulement nous pouvons arriver à cet état appelé « mystique », qui est la synthèse du cœur, de la Raison et des sens autour d'un objet assez parfait pour nous ravir tout entiers.

Remarquons encore que le Symbole n'est, ni une image



directe, ni un groupe logique d'images : il ne représente pas mais plutôt il suggère. Nous voulons dire par là que le symbole amène à l'horizon de la conscience une abondance d'images ayant entre elles un lien plus ou moins solide d'analogie et qui deviennent pour nous (mais qui ne le sont pas réellement) un « objet ». Cette remarque s'impose particulièrement quand il s'agit du symbolisme mystique. Autour de l'objet symbolique et avec lui nous arrivent tous les sentiments qui peuvent s'y rapporter : l'admiration éclate ; la joie, la sympathie, le respect, le désir, etc. Si l'âme voulait passer, à ce moment, de l'état mystique à l'état purement critique, nous ne pensons pas qu'elle eût à désavouer (nous parlons ici du plus pur mysticisme) aucun de ses sentiments ; mais elle serait, croyons-nous, bien embarrassée de dire si dans cet Objet qui la ravit il y a plus de vérité objective que d'elle-même. Qu'importe ! la philosophie ne repousse pas ce mot de l'Évangile : « Le Règne de Dieu est en vous. » — D'ailleurs cela n'est pas exclusivement propre au symbolisme mystique. Que l'on considère les symboles d'un usage plus vulgaire : dans l'ordre moral, les symboles du « Travail », de la « Justice », de la « Liberté », etc. ; dans l'ordre esthétique ou réel, les symboles de la « Vie », des « Saisons », des « Éléments », etc. : de quoi sont-ils faits surtout ? de l'étoffe des choses ? ou de nous ?

Le Mysticisme vit de symboles : c'est la seule expression qui lui convienne. L'expression verbale mystique, « l'Écriture », quand elle ne se rapporte pas à la morale pure, n'est que la traduction analytique des symboles :

elle est réfléchie, tandis que ceux-ci sont produits par une obsession de l'Absolu qui se pose dans la conscience, à la fois irrésistible et indéterminable. Le symbolisme nous apparaît à travers l'histoire religieuse comme une irruption mentale de l'Absolu qui met les voyants dans un état d'aliénation. — Si Isaïe avait conçu dialectiquement l'idée de « Sainteté », nous aurions sur ce sujet une page dans le genre proprement philosophique, au lieu de cette vision qui est racontée au chapitre sixième de ses « Prophéties <sup>1</sup> » ; c'est là un Symbole qui fut donné à l'état fort dans la conscience du Prophète et qui se reproduit dans la nôtre à l'état faible quand nous relisons cette page célèbre. — Dialectiquement, la notion mystique de la « Trinité », ce symbole psychologique par excellence, n'eût sans doute jamais pu s'introduire dans la connaissance humaine : la vision d'Abraham qui est rapportée au chapitre dix-huitième de la Genèse en fut comme une première ébauche dans la conscience mystique <sup>2</sup>.

(1) « Je vis le Seigneur assis sur un trône élevé et séparé de tout le reste dans le temple. Au plus haut degré au-dessous de Dieu se tenaient deux Séraphins ayant chacun six ailes : deux de leurs ailes cachaient la face de Dieu, deux cachaient ses pieds et ils se soutenaient dans l'espace avec les deux autres. Ils se criaient l'un à l'autre ces mots : Saint, Saint, Saint est le Seigneur... Alors je dis : malheur à moi de n'avoir pas parlé. Je n'ai qu'une bouche impure et j'habite au milieu d'un peuple impur : mais voici que j'ai vu de mes yeux le Roi, Dieu des armées. — L'un des Séraphins vola vers moi, ayant à la main un charbon qu'il avait pris à l'autel, et il toucha mes lèvres. » (*Isaïe*, ch. vi, v. 1-7.

(2) « Le Seigneur apparut à Abraham assis sur le seuil de sa maison, à la plus forte chaleur du jour. En effet ayant levé les yeux il vit trois hommes debout près de lui et, se levant, il vint les adorer en disant : « Seigneur, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ne passe pas sans t'arrêter chez ton serviteur. Je vais apporter un peu d'eau pour vous laver les pieds (à tous trois) ; reposez-vous

On peut dire que les dogmes religieux n'ont été que le développement dialectique des symboles qui sont éclos dans l'âme des mystiques les plus célèbres ; et comment en serait-il autrement, aucun rapport plus direct ne pouvant s'établir entre notre esprit et l'Absolu ?

## § II. — L'INTUITION MYSTIQUE

- I. — L'Intuition mystique, à l'inverse de l'Abstraction, nous fait percevoir les faits de Liberté à travers la conscience empirique.
- II. — La conscience mystique ne fait que se voir elle-même, couverte de symboles qui font ressortir ses tendances à l'Infini.
- III. — L'Acte mystique est indivulguable. — Privilège mystique.
- IV. — Loi de la communication symbolique.
- V. — Intellectualisation des symboles mystiques.

I. — L'action mystique, nous l'avons vu, est double : l'imagination est mise en mouvement pour produire des symboles ; et la Raison exerce ensuite l'intuition qui lui est propre.

La loi intellectuelle n'est jamais frustrée. Une somme de représentations s'offre toujours à la conscience avant

« sous l'arbre... » Et ils répondirent : « Fais comme tu as dit... » Après avoir mangé ils dirent à Abraham : « Où est Sara, ton « épouse ? » — Celui-ci répondit : « Dans la maison. » Et (le Seigneur) reprit : « Je reviendrai et... Sara aura un fils... » Ils s'en allèrent vers Sodome et pourtant Abraham restait encore en présence du Seigneur et il s'approcha encore pour lui dire : « (Dans la « ruine de Sodome) Perdrez-vous le juste avec l'impie ? » (*Gen.*, ch. xviii, v. 1-22.) Cette narration, selon les lois ordinaires d'intelligibilité, reste incompréhensible. C'est un cas d'aliénation mystique, une vision symbolique de la Divinité en trois personnes.

que commence le travail rationnel ; et l'on ne conçoit pas plus l'acte d'intellection sans cette exhibition d'images mentales qu'on ne concevrait des formes sculptées dans le vide. L'Évolution mystique commence donc dans l'esprit par des « espèces » ou images, produites sous une influence morale que nous nous réservons d'expliquer : ce sont là des représentations analogiques, des « symboles ».

La Raison s'applique aux symboles ; mais ce qu'elle va abstraire de là ne doit être confondu avec aucune sorte de produits intellectuels. Il ne faut pas oublier qu'il s'agit ici, non de connaissance objective, au sens empirique et direct du mot « objet », mais d'*analogie* mystique, ayant pour but d'objectiver l'Absolu dans un *autre* plan de la conscience, bien plus intime et profond, que celui du monde extérieur. Les choses ne font que s'opposer au moi : l'Absolu s'oppose au moi, il est vrai ; mais plus il *apparaît*, plus il tend à rentrer dans le moi, ce qui est un procédé exactement inverse à l'Abstraction. Ce qu'on nomme « concepts » ou « idées » et toute sorte d'abstractions, à quelque degré qu'on les pousse, ne sauraient valoir autant que la Raison en a besoin pour ses fins mystiques. Aucune intellection ne pose dans la conscience ces effets particuliers que l'on a définis, comme on a pu : *le sentiment de nos rapports religieux avec l'Infini*. L'intellection mystique est tout entière dans ce mot de Pascal : « *Dieu sensible au cœur* » ; elle s'applique aux symboles, mais c'est « au cœur », à la Liberté, qu'elle va exprimer ses indicibles découvertes.

Quand l'Absolu se pose symboliquement dans la cons-

science, quelles acquisitions appréciables en résulte-t-il ? — S'il y avait là « idées » et « concepts », c'est qu'on en pourrait dire le contenu empirique ou rationnel. Mais il n'y a pas, à proprement parler, de « connaissance mystique ». L'expérience des « voyants » se résout aux mêmes éléments de représentation que notre commune expérience et Dieu ne crée à pas leur usage quelque « catégorie » nouvelle pour unifier l'entendement à un plus haut degré. Mais de là à dire que l'acte mystique n'est qu'illusoire il y a loin. — Tandis que les espèces mentales ordinaires servent à des rapprochements logiques, scientifiques, esthétiques entre le monde et nous, les symboles mystiques nous aident à une synthèse par laquelle la conscience voudrait sentir l'unité qui domine toutes les autres, l'Amour créateur, qui absorbe en lui la Science, l'Art, etc. Après ces efforts de la conscience mystique, on ne pourra pas dire le moins du monde que la Raison ait gagné du terrain dans l'Inconnaissable ; mais les conditions qui s'établissent en nous pendant la recherche morale et analogique de l'Absolu sont remarquables : elles tendent à communiquer à la volonté, aux mœurs, au caractère, une extrême vigueur intérieure et nous inspirent un vif sentiment de l'Infini. L'action représentative des symboles aboutit donc à une présence morale de l'Absolu : elle renforce incomparablement les pouvoirs naturels et les qualités propres du sujet.

Bien que l'Absolu ne se pose en notre esprit que « symboliquement », de telle sorte qu'il n'en résulte pas proprement des choses « sues », exprimables en concepts, il en reste pourtant d'autres choses que Pascal désignait sous

ce nom, « l'ordre de la Charité », et qu'il préférerait à tout, à l'existence même. — La Connaissance, au sens restreint de « Science », n'est peut-être pas autant *nous* que les autres éléments de la conscience. Les intuitions du Goût, les jouissances morales, les précieuses réserves du Caractère ont une valeur pratique qui, pour l'ensemble des hommes, surpasse de beaucoup celle de la science pure : n'est-ce pas surtout dans ces conditions du moi que doit consister le « prix de la vie » ?

II. — Dans les symboles il y a si peu représentation objective que la logique du symbolisme exige au contraire que la Raison se détache des espèces apparues. Le sujet communie d'autant mieux à l'Absolu qu'il ne s'est pas laissé *captiver* par la perception des images elles-mêmes et qu'il se réserve tout entier aux impressions d'autre nature que l'acte mystique doit produire en nous. Plus l'âme, sous l'action suggestive des symboles, rentre dans sa véritable essence qui est Raison pure et Liberté, plus elle devient capable, par approximation, des attributs de l'Absolu qu'elle voudrait revêtir.

Mais, puisqu'il n'y a pas là « représentation », quel est donc le secret de l'analogie mystique et sur quels fondements repose la construction des symboles ? Le voici. — Toutes sortes d'affections du moi se posent dans la conscience par voie de représentation. Quand elles sont d'origine organique ou morale et que rien n'y répond hors de la conscience, nous nous efforçons quand même de nous les représenter *mentalement* et non par des cris ou des



gestes seulement. Les images propres nous font alors absolument défaut et c'est pourquoi nous empruntons le secours d'espèces imaginatives étrangères ; de là un cas d'analogie toute spéciale, ayant pour termes d'un côté la conscience subjective (le moi intelligible, libre et vivant) qui cherche à s'exprimer, et de l'autre côté la conscience objective ou réfléchissante du non-moi, qui prête à l'autre ses représentations <sup>1</sup>. Les mystiques à cet égard ne se trouvent pas en meilleure condition que le vulgaire à qui les termes manquent pour définir directement le *bien* ou le *mal* dont il se sent organiquement affecté. Les mystiques éprouvent en eux-mêmes ces tendances excessives aux prévisions du déterminisme (devoir, instinct du meilleur, conscience de l'Acte et de l'Être pur, etc.,) que l'on peut appeler ensemble le sentiment ou le fait « religieux » ; mais comme rien d'empirique ne répond à ces tendances et qu'elles demandent pourtant à se poser distinctement dans la conscience, chacun tâche de s'éclairer à lui-même l'Absolu par des

(1) Kant parle ainsi de cette opposition du moi intelligible au moi empirique, qu'il importe de ne pas perdre de vue un instant si l'on veut se rendre compte du fait mystique : « Cette distinction « du monde sensible et du monde intelligible s'applique à l'homme « même... *Empiriquement* il ne connaît sa nature que comme phénomène, c'est-à-dire par la manière dont sa conscience est affectée. Mais en même temps, au-dessus de cette collection de « purs phénomènes qu'il trouve en son propre sujet, il doit nécessairement admettre quelque autre chose qui leur sert de fondement, c'est-à-dire son moi, quelle que puisse être sa nature « intime ; et par conséquent il doit se considérer, quant à la simple « perception des phénomènes et à la réceptivité des sensations, « comme appartenant au monde sensible, et, quant à ce qui peut « être en lui *pure activité* (c'est-à-dire quant à ce qui arrive à la « conscience immédiatement et non par l'intermédiaire des sens), « comme faisant partie du monde intelligible, dont il ne sait rien de « plus. » (*Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, p. 106-107.)

analogies en rapport avec le besoin qu'il éprouve d'achever ces prénotions naturelles de l'Infini. — Toutefois la subjectivité organique (avons-nous besoin de le dire ?) ne saurait être longtemps comparée à celle des impressions mystiques. Entre le sens du corps, auquel aboutissent plus ou moins obscurément les réflexes organiques, et cet endroit de la conscience où nous éprouvons clairement l'opposition du « Devoir », qui voudrait mesurer la distance ?

Quand nous voulons approfondir ces sentiments ou « faits de Raison » et distinguer leur Objet de tout le reste qui se pose dans l'Espace et le Temps, nous avons beau intellectualiser nos images et nous interroger nous-même par une parole de plus en plus intérieure, nous n'arrivons pas à ce fond ; nous ne faisons qu'affaiblir par ces efforts mêmes l'essence que nous voulions saisir et nous tendons de plus en plus vers l'indéterminé, vers l'inconscience. La conscience mystique, au contraire, s'efforce *naïvement*, sans s'épuiser en abstractions, d'*imaginer* l'Absolu, sous les garanties du plus pur désir : il n'y a pas, croyons-nous, de meilleure méthode pour s'assurer de « voir Dieu ».

III. — Les symboles nés dans la conscience des Prophètes ne sauraient valoir pour toutes les consciences (à moins d'une action surnaturelle identique et universelle, dont nous ne pouvons pas ici tenir compte). De toutes les représentations mentales, il n'en est pas de plus rebelles à la fixité et à la généralité typiques. C'est par la Liberté que nous entrons dans l'Absolu et chaque fois que nous sommes mis dans le cas de nous y transporter par l'acte

du désintéressement, il y aura lieu à une création symbolique, distincte et originale. Les symboles ne sont efficaces qu'à la condition d'être *donnés* à l'esprit du dedans et pour lui seul. Les symboles cristallisés, conservés à l'état de récit ou de peinture, ne sauraient revivre que par la reproduction dans d'autres consciences du fait mystique qui les a produits.

Il n'y a pas de plus grand danger pour le mysticisme que la tendance à objectiver les symboles ; c'est dans cette voie qu'il dégénère bientôt en fanatisme. Les symboles n'ont de valeur significative qu'au moment où l'Absolu se pose, par ce moyen, dans la conscience : à tout autre moment, ils paraîtraient vides et morts à ce même individu qui a pu y puiser déjà l'enthousiasme mystique. A plus forte raison, il ne faudrait pas les investir de la même fonction usuelle que les signes du langage. On ne saurait trop se rappeler que le fait mystique consiste dans des rapports *indivulgables* entre l'Absolu et la Liberté. Nous ne saurons jamais, par exemple, quel a pu être l'état de conscience du citoyen antique lorsqu'il se livrait sans réserve aux suggestions que lui inspirait le « Feu sacré », ou quelque autre image évocatrice de l'Infini. La plus parfaite notion de Dieu qui ait été conçue, c'est celle de l'« Être communicatif par essence <sup>1</sup> » ; elle nous autorise à croire que les symboles, plus intérieurs qu'aucune autre sorte d'images mentales, sous lesquels Dieu vraiment se donne, ont pu naître dans toute conscience humaine et sincère.

(1) « Ipsa natura Dei est essentia bonitatis... Pertinet autem ad « rationem boni ut se aliis communicet. » (*Summ. th.*, p. III, q. I, a. 1.)

Il y aurait donc inconséquence à vouloir marquer quelques symboles extérieurs du même caractère obligatoire que les maximes de la loi morale. Les uns et les autres tendent, il est vrai, à nous mettre en rapport avec l'Absolu ; mais à des titres combien différents ! La loi morale a été fondue dans la Raison et de cette identité elle tient sa valeur à priori, universelle ; les symboles, au contraire, n'interviennent qu'à posteriori dans la Conscience pour achever, dans des conditions individuelles de tempérament et d'imagination, les rapports commencés entre la Liberté et l'Absolu. Puisque nous n'avons de commune mesure que dans la Raison, on ne voit pas d'où pourrait venir aux symboles mystiques une valeur obligatoire universelle. On a beau parler d'« évidence supérieure », cette supériorité même exclut l'universalité inséparable de l'idée d'obligation et de loi Morale. Nous devons croire à priori que les symboles restent enfermés dans la plus stricte subjectivité ; et les rendre obligatoires, ne serait-ce pas attenter en même temps au fait mystique, qui n'est « sacré » qu'autant que « privé », et à la Liberté<sup>1</sup> ?

Il est peut-être permis de dire que la moralité conduit au Mysticisme : mais si l'on dit cela, par quelle variété de symboles ne faut-il pas reconnaître que l'Absolu pourra se montrer à la Liberté ? Qui sait si le positiviste le plus affranchi des doctrines du spiritualisme ne passe point

(1) Quant aux choses mêmes, vraies et invariables, qui sont présentées à la conscience sous ces représentations infiniment libres, nous nous en occuperons dans la troisième partie de cet ouvrage. Elles constituent ce fond d'activité pure et de Liberté que nous appelons la Personne et où habite exclusivement l'Absolu.

par des états de conscience où l'Absolu apparaît, sous le moindre coefficient symbolique, pour entraîner la volonté aux actes irrationnels du désintéressement ? si Dieu ne se rend pas « sensible au cœur » par des voies où nous n'aurions jamais songé à le rencontrer ? Les espèces mystiques qui servent de symboles à l'Absolu sont plongées dans l'inconscience et n'en sortent qu'au moment voulu, actives et étranges comme les espèces du rêve ; mais la Vision du « Cœur » sera souvent d'autant plus efficace qu'elle aura été moins prévue. Ces apparitions spontanées, formées de ce que l'Imagination a de plus subtil, plus intérieures peut-être que les visions du songe ou de l'extase, ne nous laissent d'autre souvenir certain que celui d'avoir été soulevés moralement au-dessus de nous-mêmes et soustraits un moment au Déterminisme des instincts ; mais elles ont existé et sur elles l'Absolu a pris pied dans la Liberté de l'homme en apparences le moins religieux, aussi bien que dans des consciences extérieurement vouées à la recherche des phénomènes mystiques. Une moralité haute et sincère doit suffire, sans exception, pour mettre le « Cœur » en contact avec Dieu. Il y a une énergie aussi intuitive que la foi, aussi unitive de notre esprit avec l'Infini que la foi saurait l'être : c'est la Bonne Foi. Pascal voulait parler de cette intuition du « Cœur », quand il se répondait à lui-même cette parole de Jésus : « Console-toi, tu ne chercherais pas si tu ne m'avais « trouvé <sup>1</sup>. »

(1) *Le mystère de Jésus*, 2. — Ed. class. Havet, p. 544.

IV. — Dans cette étude proprement psychologique, il ne peut nous venir à la pensée de revendiquer ou de refuser pour aucune doctrine les privilèges de l'Inspiration. Remarquons d'ailleurs, une fois de plus, que l'objet mystique n'est qu'un ensemble de rapports entre l'Absolu et la Liberté. Les plus purs monuments du Mysticisme chrétien ne renferment pas autre chose : le symbole fondamental de la Trinité, par exemple, c'est l'essence divine et l'essence de notre âme fondues toutes deux dans une même explication<sup>1</sup>; et tous les autres symboles ne sont qu'un système de rapports semblables, aussi impénétrable à la critique que la conscience des représentations symboliques qui lui ont servi de base.

Il nous convient encore moins d'expliquer comment un ensemble de symboles, nés dans la conscience individuelle des Prophètes ou des Voyants, a pu prendre les proportions d'un fait social ou « Religion ». Prenant ce fait comme accompli et sans le discuter, nous pensons que l'Inspiration est à la Foi ce que les états de conscience appelés « forts » sont aux états de conscience appelés « faibles ». De même que ceux-ci doivent être regardés comme la réviviscence des premiers, l'Absolu (selon la thèse théologique) se pose dans la conscience générale par le moyen des mêmes symboles qui sont éclos extraordinairement dans la conscience prophétique. Toute l'originalité des symboles remonte donc à l'Inspiration. La « Foi » ne fait que se confier à ces sym-

(1) « Une Trinité créée que Dieu fait dans nos âmes nous représente la Trinité incréée. » (Bossuet. *Elévations sur les mystères*, 2<sup>e</sup> semaine, 6<sup>e</sup> élév.)



boles primitifs, ou plutôt à ceux qui les lui présentent de la part de Dieu.

Il n'y a pas, à proprement parler, d'« éducation mystique » : il n'y a que l'éducation morale. — On peut proposer à autrui des symboles; mais tant que l'Absolu ne se pose pas dans la conscience, au fond de ces symboles, l'intuition mystique n'a pas lieu et la proposition symbolique reste incomprise. Elle deviendra fatigante pour l'esprit, si l'on insiste; elle tendrait à devenir, dans des consciences irrésolues, une obsession d'images. Les efforts désespérément répétés pour saisir quand même la valeur représentative des symboles religieux ont amené plus d'une fois la dégradation intellectuelle. — S'il y a des symboles fixes, il ne faut pas que ce soit à l'encontre du principe que nous venons d'établir : l'intuition mystique se trouve essentiellement conditionnée par les dispositions morales du sujet. — On ne comprend donc ce terme d'« éducation mystique » que dans les limites de cette double observation : 1<sup>o</sup> développer avant tout et par les moyens les plus naturels les aptitudes morales du sujet; 2<sup>o</sup> ne lui proposer aucune sorte de symboles qu'avec une infinie discrétion. Il n'appartient qu'à Dieu et à la Liberté de se rencontrer dans un embrassement d'autant plus religieux que rien n'en aura troublé la pure et parfaite subjectivité.

V. — C'est à l'intuition mystique qu'il aurait fallu réserver ce caractère d'« épanchement divin » que certains auteurs ont prêté sans raison à la vision intellectuelle.

Quand nous faisons usage des signes naturels et de l'ex-

pression mentale ordinaire, il s'agit d'objets déjà vus et qu'il ne faut que « retrouver » dans notre esprit. « Les « mots nous avertissent de chercher les choses... et celui-  
« là, seul, m'enseigne qui présente à mes yeux ou à ma  
« pensée ce qu'il s'agit de connaître <sup>1</sup>. » Or qui peut présenter à la conscience mystique l'objet qu'elle recherche ? — On peut diviser le champ de la Connaissance en trois régions : les réalités du monde, les idées de la Raison et au delà... ce que cherchent les mystiques. Saint Augustin tire un argument de ce que les idées de la Raison n'ont pas de valeur objective en ce monde et croit pouvoir fonder ainsi son « Ontologisme ». Aujourd'hui ce procédé logique paraît très discutable; s'il y a quelque chose qu'on ne puisse aborder empiriquement, ne disons pas que c'est la pensée pure, ce Dieu de l'Idéalisme, mais plutôt l'Être indéterminable avec lequel la conscience mystique ambitionne de se mettre en rapports de toute sorte sous la puissance de l'Amour. — « Tout ce que j'apprends, dit au même endroit « saint Augustin, ce n'est pas à l'homme qui me parle que  
« j'en emprunte la connaissance; mais ce que ses paroles  
« m'avertissent de chercher, je vais le demander directement à la Vérité qui règne dans mon entendement.  
« Celui que l'on va ainsi consulter et qui donne la connaissance, c'est le Christ, qui habite dans l'homme intérieur, c'est l'éternelle Sagesse de Dieu. Tout homme raisonnable, à la vérité, consulte cette Raison intérieure,  
« mais elle n'accorde à chacun que ce qu'il peut com-

(1) Saint Augustin, *Lib. De Magistro*, ch. x et xi. — *Op.*, t. I, p. 240, 241.

« prendre, en prenant pour mesure sa bonne volonté <sup>1</sup>. » Ces belles paroles ne sont pas exemptes de confusion et tendent, comme tant d'autres de même inspiration chrétienne, à mêler tous les ordres de la Connaissance.

Il ne s'agit pas seulement pour le mystique de « retrouver » au moyen de la parole ce que d'autres consciences voient comme lui dans la Raison commune ; mais, comme son imagination est dans un état particulier, « symbolique », il a une autre intuition à accomplir. Sans doute le principe de cette intuition n'est pas autre que l'Intellect actif ; mais n'oublions pas que c'est la disposition mentale ou, si l'on veut, la liaison des « espèces » intérieures, qui fait toute diversité dans la Connaissance. A moins donc que les symboles mystiques ne soient qu'un jeu ou d'incohérentes rêveries, ils seront accompagnés d'une intuition correspondante. L'excitation qui les a fait surgir dans la conscience c'est, nous l'avons vu, quelque acte de Désir transcendant : il faudra donc que la Lumière incréée, qui prend pour mesure « la bonne volonté », sans qu'elle cesse pour cela d'être indivisible, éclaire des plus puissants reflets ces signes mystiques, et qu'ainsi apparaissent à l'esprit, non l'ordre scientifique des phénomènes ou l'ordre logique des idées, mais ces rapports directs avec l'Absolu et plus que spéculatifs auxquels aspire vraiment la conscience mystique.

(1) *De Magistro*, ib., ib.

### § III. — L'ALIÉNATION MYSTIQUE

- I. — L'Imagination créatrice des symboles.
- II. — Distinction entre l'objectivité des phénomènes mystiques et la vérité des symboles.
- III. — Non-objectivité des phénomènes mystiques.
- IV. — De l'Hallucination mystique.
- V. — Des divers phénomènes mystiques : le Songe prophétique, les Voix, les Stigmates, l'Extase.

I. — Il y a assez de richesses dans l'Imagination pour fournir aux symboles toute l'étoffe représentative qu'on peut souhaiter. Quand on essaie d'évaluer les éléments chimériques qui servent à construire nos songes naturels et ces autres songes dont vivent le roman et l'art, on trouve là une sorte d'infinité, une variété de fictions que le génie n'épuisera jamais. D'ailleurs, si l'originalité des visions était absolue et ne consistait pas uniquement dans la combinaison toujours nouvelle des espèces mentales, la révélation qu'elles contiennent n'aurait jamais pu être racontée; à l'égard même du voyant cette création miraculeuse, inimaginable, serait retombée aussitôt dans l'inconscience et dans l'oubli.

C'est la pensée qui est vraiment l'âme des groupes imaginatifs : c'est l'intensité de la pensée qui a fait la transcendence de toutes les « Inspirations ».

Duns Scot prétend que toutes les créatures deviennent des symboles quand la grâce illumine celui qui les

regarde<sup>1</sup>. En nous bornant à ce qu'il peut y avoir là de vérité philosophique, nous devons dire qu'en effet les choses ne s'arrangent pas seulement dans la conscience sous leur aspect empirique, mais qu'elles y prennent encore une couleur mystique, poétique, scientifique, selon les dispositions actuelles du sujet. — Les symboles ne seront point pris ailleurs que dans ce monde intérieur qui reflète l'autre de tant de manières et que les mystiques portent en eux-mêmes : c'est de ces éléments déjà assimilés à la conscience que résultera la vision, la voix céleste, etc. Ce qu'il y a là de mystique, c'est que le Pouvoir intellectuel (qu'on l'appelle « naturel » ou « divin », peu importe) redouble son action sur l'esprit du voyant et que l'Imagination, toute passive par elle-même, s'offre à la Raison comme une source très vive d'éléments idéalisables.

D'après l'opinion commune, il n'y a d'influence directe de Dieu sur nous que par la voie intellectuelle ; mais jusqu'où se propage au dedans de nous cette influence ? Sur le point qui nous occupe, il semble bien que par un accroissement subit d'activité mentale c'est autant la faculté imaginative que la rationnelle qui se trouve mise en mouvement : entre elles il y a plus que proximité de conscience, il y a unité d'acte. — Si nous ajoutons que l'influence mystique détermine énergiquement l'esprit à

(1) « In nullo Deitas intelligitur existentium, quia superat omnia ; « cum verò per condescensionem quamdam ineffabilem in ea quæ « sunt multis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur esse... Ideò- « que omnis visibilis et invisibilis creatura « Theophania », id est « divina operatio, potest appellari. » (*De Divisione Naturæ*, l. III, 19 ; *Oper.*, éd. 1838, p. 240.)

un seul objet de pensée, toutes les richesses de représentation qui dorment dans la mémoire ne devront-elles pas affluer autour de cet objet unique ? — C'est ainsi qu'un objet pourra revêtir dans notre esprit des images plus expressives que notre langue ne saurait les traduire ; c'est ainsi que les visions naïves du « croyant » ont pu avoir des formes plus esthétiques qu'il n'en saurait éclore dans le cerveau des artistes sous l'influence recherchée de l'Idéal ; enfin, c'est ainsi que la représentation mystique, élaborée au maximum d'énergie mentale, se trouve tout à la fois plus près de l'idée pure qu'aucune expression dialectiquement conçue et plus imprégnée de vie que les fictions de l'Art.

Quant à reproduire l'apparition mystique, il ne faut pas essayer : elle est subjective au plus haut degré ; et l'arrangement merveilleux de ces éléments communs à toute imagination ne reste à la merci d'aucune volonté extérieure. Tous ceux qui sont hors de la conscience où est apparue l'idée, l'intention, le dogme révélés, ne doivent songer qu'à participer aux conséquences intelligibles de la vision ; soit que ces conséquences valent mieux que la vision elle-même, qui n'a été rien de plus qu'une condition d'intelligibilité ; soit qu'il serait impossible de se donner à soi-même de pareilles représentations.

La vision mystique n'est-elle qu'un phénomène naturel ? En tout cas on ne peut pas le conclure uniquement de ce que nous venons de dire. L'esprit humain peut-il se donner tout à coup une telle puissance d'Imagination et de Raison qu'il entre en communication de conscience avec



l'Absolu, en dehors des voies dialectiques, et surtout qu'il nous apporte comme signes de cette communication extraordinaire des œuvres qui s'imposent, selon le mot de Maudsley, à l'admiration des gens de cœur ?

II. — Au point où nous sommes arrivés, est-il encore utile de discuter la non-objectivité des symboles mystiques ?

Dans cette discussion il faut que le principe établi par saint Augustin domine tout : « *C'est l'élément signifié qui est divin, et non le signe* <sup>1</sup>. » — Il convient d'autant mieux de nous appuyer sur ce même auteur, qu'il a tout à la fois subi l'opinion naïve, alors régnante, sur la réalité objective des visions et exprimé nettement l'indifférence de cette question pour la vérité et dignité des Révélations qui y sont contenues. « Entre l'action surnaturelle (réalité objective des signes) et le fait purement mental, il y a cette « différence que l'une provoque l'étonnement et suscite « des pensées, tandis que l'autre suscite des pensées sans « provoquer l'étonnement. La pensée pourrait être la « même dans les deux cas : mais les moyens par lesquels « elle est signifiée sont différents. C'est comme si le nom « du Seigneur était écrit une fois avec de l'or et une autre « fois avec de l'encre : l'une de ces matières est précieuse, « l'autre vile, et pourtant ce que l'une et l'autre représentent reste identiquement le même... Ecrivez le nom « de l'homme en lettres d'or et le nom de Dieu en lettres

(1) *De Trinitate*, lib. III. — *Oper.*, t. III, p. 108.

« d'encre : cela vous fera sentir combien cette différence matérielle importe peu pour l'objet même auquel s'attache notre intelligence <sup>1</sup>. » Les apparitions et autres phénomènes mystiques n'existent que dans l'esprit du Voyant et ne perdent rien pour cela de leur prix ni de leur vérité.

La question d'objectivité doit être ici posée nettement. Nous ne l'entendons pas au sens ontologique d'« existence », mais au sens de « réalité somatique » ou de « corporéité ».

Entre l'intelligible et le sensible quelle séparation essentielle faut-il établir ? Le fond actif des choses, d'où part l'excitation à laquelle nous répondons par des intuitions invariables, et le noumène, indéfinissable, qui arrive au « Cœur » analogiquement, sont peut-être ensemble et inséparablement l'Être ? Et alors n'y a-t-il pas au fond des symboles autant d'« être » que sous les phénomènes ? Bien plus encore : car l'être phénoménal, le réel, se pose dans la conscience par un enchaînement de faits tellement successifs que nous ne tenons jamais « le même » ; tandis que sous les symboles, si nous tenons quelque chose, c'est l'identique et le permanent. Ce n'est plus « des faits », mais « des principes », que nous appréhendons, lorsque nous traversons les apparences symboliques et que nous venons à prendre conscience du Devoir et du Pouvoir qui portent ensemble le nom d'« Absolu ».

Mais ce n'est pas dans ce sens qu'il est maintenant ques-

(1) *De Trinitate*, lib. III. — *Oper.*, t. III, p. 108.

tion de l'objectivité des symboles. Quand on ne s'applique pas à des abstractions et dans le langage ordinaire, on appelle « objet » *ce qui reste à la disposition de nos sens* après la perception, comme il l'était avant : et ainsi le mot est synonyme de « corps ». C'est dans ce sens qu'il n'est pas possible d'attribuer quelque objectivité aux phénomènes mystiques, visions, voix, etc. L'impossibilité est logique et par conséquent rigoureuse, n'admettant aucune atténuation.

En dehors de tous les systèmes (spiritualisme, matérialisme, monisme etc.) qui peuvent nous plaire particulièrement, il ne peut y avoir devant la Raison plus de *trois termes ontologiques* : la Conscience, le Monde et l'Absolu. La thèse mystique ne doit dépasser sous aucun prétexte cette répartition ontologique des premiers principes, autrement elle tombe d'elle-même. Si l'on disait que ce qui n'est pas « le monde » agit sur nous comme le monde par des impressions organiques, il y aurait là, non miracle, mais contradiction : le même se trouverait logiquement et à la fois « objet » et « non objet ».

III. — Il nous semble inutile d'insister sur la non-objectivité des visions mystiques. — Que l'on prenne pour exemple le récit de la vision de Mambré <sup>1</sup>, commenté par saint Augustin <sup>2</sup>. Il n'en est guère de plus illustre dans l'histoire des religions ; et d'un autre côté on ne saurait trouver un plus vif sentiment de l'extériorité des images

(1) *Genèse*, ch. xviii.

(2) *De Genesi ad litteram*, lib. XII.

apparues, puisque le Voyant nous dit là qu' « il s'est promené avec la Vision », qu' « il a lavé les pieds aux Anges » etc. Ce texte de la Bible ne serait qu'un défi naïf à toutes les lois de l'intelligibilité si l'on s'attachait à le comprendre dans le sens de l'objectivité ; mais que l'interprétation consente à s'appuyer sur les expériences, déjà nombreuses et scientifiques, dont on a pu éclairer la question de la « vision mentale » et de l' « hallucination », elle devient facile et le symbolisme religieux se dégage noble et pur de ces pages aussi belles de naïveté que de vérité psychologique. Que l'on rapproche ce même récit d'un endroit où Maudsley explique, à un point de vue général et nullement exégétique, comment une idée peut créer des hallucinations telles, que des faits d'automatisme en découlent naturellement <sup>1</sup> ; on aura ainsi répandu l'évidence autour d'un événement mystique que l'on ne réussirait jamais, par entêtement de la lettre, à expliquer objectivement et à accréditer à ce titre dans l'histoire.

Que penser d'un état moyen entre la subjectivité et l'objectivité, dont les commentateurs chrétiens ont fait mention bien souvent ? « Des apparences se produisent quelquefois au moyen d'une création spéciale et, la vision « achevée, cette création s'évanouit <sup>2</sup>. » — Ce n'est évidemment que pour des motifs d'exégèse dont il est permis de

(1) « L'idée du mouvement engendre le courant nerveux actif qui, « dirigé sur les nerfs appropriés, donne lieu réellement au mouvement externe. » (Maudsley. *Physiologie de l'esprit*, p. 271-273.)

(2) Saint Augustin. *De Trinitate*, l. II ; ch. vii. — Cf. *Ib.*, l. III, ch. x, et saint Thomas, *S. Th.*, p. I, q. CLXXI-CLXXIV.

s'alléger que saint Augustin et après lui saint Thomas d'Aquin ont pu s'épuiser en de semblables explications<sup>1</sup>. Si nous les rejetons, ce n'est pas seulement que ces « créations » provisoires aillent, plus que toute sorte de miracles, à l'encontre du déterminisme scientifique : c'est surtout et encore une fois par nécessité logique et pour ne pas enfreindre le principe même d'identité. Ce qui n'existe ni dans le monde ni dans la conscience n'est ni objet, ni sujet : pourquoi essayer de concevoir un moyen terme entre ces deux modes d'existence ? L'esprit des mystiques a eu conscience d'une « colombe », de « flammes », de « rayons solaires<sup>2</sup> » etc. ; mais toutes ces apparitions ne se résolvent-elles pas en des éléments tout acquis et déjà présents dans la conscience ? — L'action mystique ne s'adresse qu'à l'âme et ne tend à rien autre chose qu'à l'introduire

(1) « Non ex nostro sensus dicimus... nec propectu mentis comprehendere valeo. » (S. Aug. *De Trinit.*, l. II, ch. vii.)

(2) *De Trinit.*, l. II, ch. vi. « Verbum caro factum est... Non ergo sic assumpta est creatura in qua apparuit Spiritus sanctus sicut assumpta est caro illa... Neque enim columbam beatificavit Spiritus, vel illum flatum, vel illum ignem... Sed apparuerunt ista sicut opportuni apparere debuerunt, creaturâ serviente Creatori... Non possumus dicere Spiritum sanctum et Deum et columbam, nec sicut dicimus Filium et Deum et hominem, nec sicut dicimus Filium Agnum Dei, Joanne Evangelistâ vidente Agnum occisum in Apocalypsi. Illa quippe visio prophetica non est exhibita oculis corporeis per formas corporeas sed in spiritu per spirituales imagines corporum. Columbam vero illam et ignem oculis viderunt quicumque viderunt : quanquam de igne disputari potest utrum oculis an spiritu visus sit propter verba sic posita. Non enim ait « viderunt linguas divisas velut ignem » sed « visae sunt eis. » (*Act. Apost.*, II, 3.) Non autem sub eâdem significatione solemus dicere « visum est mihi » quâ dicimus « vidi. » (*Tr. de Trinitate*, l. II, ch. vi.) Ces dernières lignes nous montrent bien sur quelles bases fragiles repose l'interprétation objective des symboles. L'exégèse qui se trouve réduite à de pareils moyens ne sert pas la Foi mais la compromet.

dans certaines régions d'au delà, où notre nature morale et libre peut avoir des intérêts plus que contingents. Il n'y a donc aucune permission logique d'attribuer de la réalité objective à des symboles, quels qu'ils soient et dans quelques circonstances qu'ils aient été historiquement produits : toute la Raison au contraire s'élève contre cette attribution. Si des éléments cosmiques avaient été, comme on le prétend, mis en mouvement en dehors de toute détermination naturelle et pour amener simplement devant la conscience des « apparitions », il faudrait avouer que ces « corps spirituels » et « ces objets subjectifs » auraient troublé l'ordre contingent des phénomènes sans avoir rien introduit dans l'ordre des vérités supérieures, qui n'ait pu y entrer par voie de simple imagination. On ne saurait admettre que Dieu, pour nous procurer ces vérités, ait eu à se faire créateur d'illusions dans l'ordre de la réalité.

Saint Augustin n'emploie-t-il pas à son tour le même argument quand il veut prouver, contre les Manichéens, que le corps du Christ fut matériel et véritable ? « Quand le diable a tenté le Christ, que voyait-il ? Allez-vous dire que le Christ s'est montré avec un corps humain sans en avoir un effectivement ? Insensés ! plutôt que d'admettre que Dieu ait parlé avec le diable, vous aimez mieux croire que Dieu a *menti* au diable ?... *S'il n'y a pas eu un corps véritable, qu'était-ce qui s'offrait ainsi aux regards humains et corporels ? Ce n'était donc que l'apparition d'un mensonge ? Le penser serait exécration*<sup>1</sup>. »

(1) *De diversis sermo XVI contra Manicheos*, ch. ix et x.



Cette réflexion aurait dû, semble-t-il, inspirer depuis longtemps l'exégèse et l'incliner plus généralement vers la subjectivité des phénomènes mystiques <sup>1</sup>.

IV. — Il ne faut pas plus reculer devant le mot « hallucination » que devant le mot « aliénation ». La substance des révélations garde toute son intégrité, quel que soit le mécanisme mental d'après lequel elles ont pu s'accomplir. Les représentations mystiques sont données à la conscience à l'état fort : c'est cela même qui porte le nom d' « aliénation ». Notre esprit ne passe régulièrement de l'état faible d'imagination à l'état fort que par voie de « présentation », c'est-à-dire sous l'excitation des choses elles-mêmes ; quand cela lui arrive d'autre façon et qu'il est invinciblement porté à croire qu'il perçoit ce qui n'est donné qu'en lui-même, quelle qu'en soit la cause, on doit y voir une « aliénation » et un certain renversement de conscience.

Nous ne pouvons dans cette étude ni omettre complète-

(1) On ne pourrait qu'à titre de curiosité s'arrêter à la distinction que saint Augustin emploie à ce même endroit pour montrer que les Anges ont pu sans mentir produire des « apparences substantielles ». La matière dont ils se servaient, dit-il, n'était pas chair humaine ; mais elle était « vraie » en tant qu'ils la prenaient dans l'un de ces « corps célestes » dont Dieu leur avait confié simplement la garde. (*De diversis sermo*, ib., ib.) — Cette propriété qu'ont les Anges sur telle portion de la matière universelle (conception d'une naïveté d'autres âges que le nôtre) n'a pas même la valeur ordinaire des subtilités scolastiques. Un rapport moral de protection, ou même une causalité efficiente, qui fait fonction de forme substantielle ; et une matière qui devient, rien qu'à ce titre, le corps véritable de l'agent qui lui imprime extérieurement le mouvement : voilà une de ces inventions que le génie mystique n'aurait point produites s'il fût resté pur de cet esprit qui s'est appelé plus tard « la Scolastique », libre de toutes préoccupations étrangères à l'amour infini.

ment ni traiter longuement les questions de physiologie qui se rattachent au Mysticisme. Les théologiens pas plus que les physiologistes n'hésitent à ranger l'état de conscience mystique parmi ce genre de faits appelés par les premiers *alienatio mentis* et par les seconds « hallucination<sup>1</sup> ». Tout le monde aussi reconnaît fort bien que les faits ainsi qualifiés ne relèvent pas au même titre de la pathologie. — Le Sommeil est un cas d'aliénation<sup>2</sup> normale. Un autre cas d'aliénation normale, c'est l'état de forte attention ou *mono-idéisme*. Les cas morbides sont les troubles de toute sorte qui surviennent dans la vision mentale par suite de lésions organiques, paralysies, fièvres, etc. — Saint Augustin, dans une pareille énumération, distingue de tous les autres le cas mystique, ne trouvant pas à lui assigner d'autre causalité que « l'immixtion d'un « esprit bon ou mauvais dans notre vie mentale<sup>3</sup> ». Quoiqu'on puisse penser d'une telle causalité, il faut reconnaître que le fait lui-même a été défini par le même auteur en des termes qui n'ont pas cessé d'être exacts : « L'aliénation a lieu lorsque les images purement internes s'ex-  
« priment dans notre esprit avec la même vivacité que si  
« leurs objets étaient présents à nos yeux et de telle sorte  
« que nous les confondons avec nos sensations<sup>3</sup>. »

(1) « Tout se borne à une aliénation, dans le sens étymologique, « de certains états de conscience que le moi ne considère pas « comme siens, qu'il objective, qu'il place en dehors de lui et à qui « il finit par attribuer une existence propre mais indépendante de « la sienne. » (Ribot. *Les maladies de la Personnalité*, p. 110.)

(2) *De genesi ad litteram*, l. XII, ch. xii.

(3) *Ib.*, *ib.* Cette définition ne craint pas la comparaison avec les meilleures. Voici celle de Parchappe. « L'hallucination est un état

Le fait mystique doit d'abord être circonscrit comme fait saint Augustin, de manière à comprendre exclusivement les cas d'hallucination qui se produisent dans ces deux conditions : 1<sup>o</sup> à l'état de veille, 2<sup>o</sup> sous quelque influence non organique<sup>1</sup>. Le fait mystique rentre ainsi parmi les cas de « mono-idéisme ».

L'étude expérimentale du système nerveux nous a mis en possession de découvertes qui, il faut l'espérer, s'accroîtront encore ; mais on peut dire que le progrès de nos connaissances n'a fait que confirmer jusqu'ici cette remarque de M. Charles Richet sur l'entière possibilité d'hallucinations normales dans des individus parfaitement sains. « Si  
« le plus souvent l'hallucination (et j'entends par là l'hal-  
« lucination complète de la vue, de l'ouïe, du toucher) ne  
« se rencontre que chez les aliénés, il n'y a rien d'invari-  
« semblable à admettre par exception ce phénomène psy-  
« chique chez des individus absolument normaux. Comme  
« l'ont fait remarquer les auteurs classiques, *il y a entre*  
« *l'image mentale et l'hallucination complète toute une*  
« *série de transitions graduelles ; et la limite entre*  
« *l'image mentale très forte et l'hallucination très vague*  
« *n'est pas possible à tracer*. Si donc on parvient à démon-  
« trer qu'à l'état normal chez des intelligences irréprocha-  
« bles il y a parfois hallucination complète, on aura donné  
« *l'explication la plus vraisemblable des apparitions*<sup>2</sup>. »

« de l'âme dans lequel de pures imaginations se reproduisent  
« spontanément dans la conscience avec tous les caractères qui  
« conviennent aux sensations actuelles. »

(1) *De Genesi ad litt.*, ib., ib.

(2) *Revue philosophique*, septembre 1885, t. XX, p. 334-335. — « De

Il faudrait donc rechercher ces « transitions graduelles » qui établissent une continuité parfaitement progressive entre « l'image mentale » qu'un bon et intelligent esprit conçoit sur quelque objet élevé et vaste et « l'hallucination » qui en peut résulter dans ce même esprit, au grand profit de la connaissance ou de la vie morale. — Il y a l'histoire des dégradations mentales que peuvent amener l'ivresse, l'hystérie et autres causes qui atrophient notre puissance nerveuse : on ne saurait trop la compléter pour apprendre à guérir. Mais il pourrait y avoir aussi bien l'histoire des cas moralement contraires, qui se rencontrent pourtant avec les premiers dans leur caractère de domination et d'exclusivisme par rapport aux fonctions dites « de relation ». — L'éloquence, le génie poétique, toute faculté transcendante à la médiocrité humaine, représentent, à des titres différents, ce « pouvoir destructeur, tyrannique, « qui s'asservit tout, qui ne permet à la prolifération des « idées de se faire que dans un seul sens<sup>1</sup> ». Or, c'est ce même « pouvoir » qu'on doit aussi regarder sans hésitation comme la cause productrice des états de conscience proprement mystiques.

Pendant que s'accomplissent les phénomènes d'hallucination, sous quelque influence que ce soit, nos ressources nerveuses sont dépassées et notre organisme se trouve excédé de fatigue ; mais à la vue même de cette identité d'effets physiologiques on comprend mieux l'op-

« l'idée à l'hallucination, dit Taine, il n'y a d'autre différence que celle du germe au végétal ou à l'animal complet. » (*De l'intelligence*, t. II, p. 25.)

(1) Ribot. *Psychologie de l'Attention*, p. 117.

position psychologique des causes déterminantes de l'hallucination. La Vie est un pouvoir de cohésion à la fois organique et intellectuelle ; et c'est surtout dans l'acte mental qu'éclate cette identité vitale qu'on a essayé de rendre par le mot : « Idée-Force ». La normale de la Vie, c'est l'état de perception extérieure. Soit que la Vie n'atteigne pas à ce degré et que l'« Idée » avorte à l'état d'images incohérentes ; soit que l'« Idée », trop concentrative de la conscience, entraîne celle-ci hors de ses représentations successives et spatiales ; il y aura hallucination. Mais quelle opposition entre ces deux modes du processus mental ! « L'un, dit M. Ribot, est une *évolution* et va *vers le plus* ; l'autre est une *dissolution* et va *vers le moins*<sup>1</sup>. » Dans l'hallucination par l'Idée, c'est de la personnalité active que part l'émotion dominatrice ; et la Raison règne au-dessus des troubles organiques par l'attention. Dans l'hallucination pathologique, c'est le contraire : si la conscience a cessé d'être claire, ce n'est point par une fortuite aliénation des images mentales, mais c'est que la Raison a cessé de s'appartenir à elle-même et qu'elle n'a plus d'acte dans le moi. De cette seconde sorte d'hallucinations il faut toujours chercher la cause dans un défaut de personnalité, dans une aliénation morale du moi, imputable au sujet lui-même ou à ses ascendants.

On peut considérer les divers phénomènes mystiques comme autant de cas de mono-idéisme dont le processus

(1) Ribot. *Psychologie de l'Attention*, p. 119.

est généralement celui-ci. — Sous l'influence morale (dont nous parlerons dans la troisième partie de cet ouvrage), des représentations mentales naissent dans la conscience et s'élèvent promptement à l'état vif d' « impressions ». Si l'influence dure, l'impression grandit et le sujet entre dans la voie de ces hallucinations normales que M. Binet distingue des autres comme étant d' « origine centrale <sup>1</sup> ». Les « idées » deviennent alors réellement ce qu'elles sont étymologiquement, εἰδῆ, des « visions ». Mais il ne faudrait pas restreindre ce mot à des représentations purement et proprement « visuelles » : c'est toute la conscience qui est occupée par le fait mystique et il n'est pas un élément psychique qui ne puisse y contribuer. C'est ainsi que les « voix » viennent souvent se mêler aux « images » et font partie intégrante de la « Vision » mystique, contrairement à ce qu'on a prétendu en disant que ce ne pouvait être là que « des impulsions de la fonction-langage <sup>2</sup> ».

En tout cela il convient d'insister sur le caractère qui distingue surtout la mentalité mystique : elle est réflexion mais non abstraction. Quand l'esprit se retire en lui-même pour l'acte mystique, au lieu de s'appliquer, comme dans le travail logique, à des représentations éteintes (car il n'en entre pas d'autres dans la synthèse des concepts), il appelle à lui l'Absolu « de toutes ses forces », moralement, mentalement, etc. <sup>3</sup> ; et tout ce qui lui apparaît, en

(1) *Rev. phil.*, loc. cit., p. 473-474. — Maudsley dit la même chose sans y apporter la même précision scientifique : Cf. *Physiologie de l'Esprit*, p. 254.

(2) D<sup>r</sup> Max-Simon. *Lyon médical*, 1880, n<sup>o</sup> 48 et 49.

(3) Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς Ψυχῆς σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ῥήματος σου. (*Evang. Marc*, ch. xii, 30.)



réponse à cet appel d'amour, il le range au dedans de lui-même, non en concepts, mais en symboles, à l'état vif et sans autre lien organique que les analogies infiniment libres du Désir mystique. Les symboles qui apparaissent de cette manière absorbent la conscience, comme il arrive pendant les efforts de l'abstraction ; mais, à l'inverse des concepts, au lieu de se retirer au sommet de la conscience, ils occupent encore l'imagination et la sensibilité par des actes qui n'appartiennent plus à la vie de relation et qui ont cependant un objet propre, immanent à la conscience. On peut encore appeler cela, si l'on veut, « mono-idéisme », mais à condition de ne pas oublier qu'ici l'Idée, c'est l'Absolu<sup>1</sup>. L'objet mystique ne s'exprime qu'analogiquement dans l'Imagination ; mais cette présence suffit à imprimer à la sensibilité et à la volonté des impressions originales de plaisir, d'amour, de désir, dont les témoignages abondent dans les récits mystiques.

V. — A la suite de ces considérations générales nous devons dire quelque chose en particulier sur le songe prophétique, l'extase et autres phénomènes qui ont une place si importante dans l'histoire du Mysticisme.

Les songes ont été souvent considérés comme des événements surnaturels. A cette importance mystique du songe

(1) « Avec les idées abstraites la tendance au mouvement est à son minimum. Ces idées étant des représentations, de purs schèmes, l'élément moteur s'affaiblit dans la même mesure que l'élément représentatif. » (Ribot. *Maladies de la Volonté*, p. 132.) L'effet des symboles est tout autre.

nous assignerons trois causes naturelles : 1° la liberté absolue de l'imagination pendant le sommeil ; 2° l'aliénation de la personnalité ; 3° l'indépendance du pouvoir intellectuel par rapport aux empêchements organiques.

Le songe est par définition la fonction du mouvement purement moléculaire du cerveau. L'opposition des perceptions externes et internes constitue l'état de veille : la perception externe s'absentant, il n'y a plus que la mémoire et l'imagination, sans aucun sentiment de la réalité. — Quant aux faits de dédoublement du moi pendant le songe, ils s'expliquent ainsi. De même qu'à l'état de veille nous pouvons établir un dialogue en nous-même et soutenir plusieurs personnages à la fois, de même et plus vivement encore à l'état de sommeil. Dans ce dernier état de la conscience, il y a un certain nombre de sensations subconscientes ou d'images purement internes qui dominent et arrivent à constituer par rapport aux autres comme un « monde réel » ; mais en même temps, il s'élève du fond de l'imagination des représentations plus faibles qui se mêlent au groupe dominant, à peu près dans le même rapport que les images se mêlent aux sensations pendant la veille. Le sujet se trouve ainsi disposé à une aliénation complexe et à un dédoublement du moi plusieurs fois répété.<sup>1</sup>

Que dire de l'état de la Raison pendant les songes ? Les rêves du milieu du sommeil auraient, d'après certains auteurs, une importance spéciale, l'âme s'y trouvant plus affranchie de toute influence organique et, par suite, l'intuition plus intellectuelle. « Y a-t-il, dit saint Augustin,

« une faculté de perception indépendante des sens qui, « s'exerçant au moyen d'un organe interne, puisse nous « donner des connaissances plus complètes que l'expérience commune<sup>1</sup> ? » Mais il n'ose se prononcer. A cette couche profonde du sommeil peut-on admettre quelque état transcendant de la conscience, ou plutôt une inconscience active, productrice d'intuitions plus subtiles qu'on n'en saurait obtenir par une longue attention ? Hypothèses hardies qui tendraient à accorder aux songes une valeur supérieure à celle du savoir naturel et acquis, qui deviendraient la base d'un mysticisme obscur, bien voisin de la superstition.

Il resterait pourtant à savoir si l'influence morale, que nous considérons comme le principe de toutes les déterminations mystiques de la conscience, peut avoir lieu pendant le sommeil, ou (ce qui revient au même) si la volonté n'est pas toujours complètement suspendue pendant l'état d'aliénation hypnotique. Nous pensons que l'automatisme cérébral ne va pas jusqu'à supprimer absolument tous les rapports entre la Liberté et les représentations du songe. « Le pouvoir volontaire, dit M. Ribot, n'est pas toujours « complètement suspendu<sup>2</sup>. » Or, quelque petite part qu'on fasse ainsi à la Liberté, c'est assez pour que l'Absolu puisse entrer par là dans la conscience et que dans certains cas les conclusions qui se dégagent de la vision hypnotique méritent d'être conservées, à titre d'acquisitions morales ou intellectuelles. Ce serait même assez pour

(1) *De Gen. ad litt.*, ch. xii. Cf. *De immortalitate animæ*, ch. xiv.

(2) *Psychologie de l'Attention*, p. 157-159.

rendre compte devant la Critique des songes mystiques restés célèbres, dont il ne nous appartient pas d'ailleurs de rechercher la valeur historique<sup>1</sup>.

Sans contredire aucune des explications scientifiques qu'on a pu donner sur le même sujet, nous pouvons dire que pendant le rêve tout n'est pas absolument livré, dans la conscience, à l'incoordination. — Sous quelle influence une idée générale peut-elle encore s'imposer aux représentations hypnotiques, ou donner lieu à des discours intérieurement éloquents, à des drames non dépourvus de grandeur épique ? Maudsley, qui a reconnu ce fait, parle de la « vertu plastique de l'esprit<sup>2</sup> » ; et comme il distingue expressément cette « vertu » de l'association organique des idées, c'est donc que l'imagination reste pendant le sommeil au pouvoir d'une cause superorganique qu'il ne nomme pas et que pour notre part nous ne distinguons pas de la « Raison ».

On peut remarquer, en lisant les récits mystiques, que la Prophétie a été bien souvent « parlée » dans l'âme des voyants. Faut-il y voir un autre moyen de communication que les symboles ? — Non. — M. Egger dans son livre sur

(1) Cf. Maimonide. *Le livre des Egarés*, ch. xxxvi, où il est dit que « le fruit abortif de la Prophétie, c'est le songe ».

(2) « Le point sur lequel je veux insister, c'est la tendance qu'ont « les idées à se réunir en une représentation mentale... Ce n'est pas « simplement une association d'idées... mais nous avons affaire à « quelque chose de plus, à un pouvoir constructeur, par lequel non « seulement les idées se relient entre elles, mais donnent lieu à « des produits nouveaux. » (*Physiologie de l'esprit*, p. 17.)

la « Parole intérieure <sup>1</sup> » distingue subtilement les formes vives qu'elle prend quelquefois dans la conscience et qui ne ressemblent plus à ces commencements d'expression parlée qui accompagnent automatiquement à peu près toutes nos conceptions. Il s'agit, dans ces cas de parole « vive », d'une représentation qui fait véritablement irruption dans la conscience ; et l'auteur semble compter le phénomène de l'« Inspiration » parmi ces événements qui jettent l'âme hors du courant paisible de ses pensées. Il énumère trois cas. Il y a la parole intérieure « passionnée » : ce verbe que personne n'ignore et qui monte si violent à nos lèvres ou dans nos yeux à l'instant où notre sensibilité vient de s'émouvoir plus que d'ordinaire. Il y a la parole intérieure « imaginaire » : c'est celle que nous formons avec art et non sans effort, en vue de représenter « dramatiquement » tout ce qui est susceptible d'un caractère esthétique. Il y a enfin la parole intérieure « morale », et de celle-là l'auteur n'aurait pas cité comme exemples le « démon de Socrate » et les « voix de Jeanne d'Arc », s'il n'avait eu dans l'esprit exactement ce que nous voulons faire entendre ici par le symbolisme mystique. Les « voix » n'ont jamais, à elles seules, constitué un fait mystique : elles ont eu lieu dans l'âme des voyants quand les symboles y prenaient une telle vivacité qu'ils se détachaient du reste de la conscience comme des personnalités distinctes et parlantes.

On comprend que la Théologie ait accordé le premier

(1) *La parole intérieure*, ch. III.

rang, parmi tous les phénomènes mystiques, à ceux qu'accompagne des « voix intérieures »<sup>1</sup>. Quand le sens mystique se dégage des symboles si vivement qu'il semble *retentir* dans la conscience comme un discours et que le voyant n'a qu'à retenir ce discours parlé directement par la Vision pour se l'interpréter à soi-même et aux autres, c'est le maximum d'expression et la perfection du symbolisme. Il n'y a plus rien alors à souhaiter, sinon que le caractère mystique de ces « voix », je veux dire leur *intériorité*, ne soit pas méconnu, soit des voyants eux-mêmes, soit des autres. Jeanne d'Arc aurait-elle été la pure Inspirée que chérit notre patriotisme, si les voix qu'elle appelait avec tant de candeur « mes voix », avaient montré quelque *extériorité* et n'étaient pas venues de l'Absolu qui n'est « qu'en nous »? D'où pouvaient-elles jaillir que de ce fond spirituel, fermé à toutes les réactions du monde sensible, où Dieu se rencontre sans témoins d'aucune sorte avec notre Liberté? — Saint Augustin fait très bien observer que le prophète Zacharie, quand il raconte sa vision angélique, s'est servi du terme « *loquebatur in me* », dans le même sens que Jeanne disait « mes voix ». « Le prophète Zacharie s'exprime ainsi : « *Et dixit mihi qui loquebatur in me.* » (Zach., I, b. 9.) Il ne faut pas croire que les mots ont frappé l'organe auditif du prophète, puisqu'il dit : « *loquebatur in me* » et non pas « *ad me* ». Était-ce des mots intérieurs tout semblables aux sons qui nous viennent à l'imagination quand nous rappelons nos idées ou

(1) S. Thomas. *S. Th.*, q. CLXXIV, a, 3, corp. a.



que nous enantons intérieurement ? Oui, sans doute ; mais avec cette particularité que les mots lui semblaient venir de l'Ange dont il subissait la suggestion <sup>1</sup>. » Malheureusement, cette sûreté d'interprétation n'est qu'une lueur dans les brouillards de l'exégèse ancienne et elle ne repose ici que sur une heureuse subtilité grammaticale.

---

Qu'est-ce que l'Extase ? — La conscience mystique a rendu compte de ce phénomène naïvement, comme elle a su le faire ; et nous trouvons dans ces récits, relativement à nos recherches critiques : 1° que sous l'influence mystique les représentations mentales se dépouillent de plus en plus des conditions empiriques ; 2° que l'esprit se sent, dans la même mesure, « rentrer en lui-même » ; 3° que, le sentiment d'extériorité venant à faire défaut complètement, la conscience se trouve par là même abolie ou que du moins rien ne subsiste dans la mémoire du reste de l'extase.

Ce que nous voulons surtout remarquer, c'est cette lutte intéressante entre l'intuition mystique qui voudrait s'achever, saisir l'Être pur, et les conditions naturelles de la Connaissance qui ne permettent pas à la conscience de se passer de « représentations ». — Saint Augustin a pratiqué cette observation à propos de la vision qui arriva à Moïse au mont Sinaï <sup>2</sup> et du ravissement de saint Paul <sup>3</sup>. Moïse se montre absorbé par la divine présence ; et l'intériorité des

(1) *Epist.*, ci.

(2) *Exode*, xxxiii.

(3) *I<sup>re</sup> Ep. Cor.*, ch. xii, 1-6.

symboles devient telle qu'à un certain moment l'Être divin n'est plus que familiarité avec lui et intime conversation : « *Sic modificabatur tanquam esset amici loquentis ad amicum* <sup>1</sup>. » Mais, en même temps, le sentiment de ce qui restait, malgré tout, entre la substance divine, purement intelligible, et la représentation encore symbolique qui lui en était offerte, angoisse l'âme du Voyant qui soupire ainsi : « Montrez-vous à moi *vous-même* et que je vous voie clairement <sup>2</sup>. » Saint Augustin ajoute : « Moïse savait donc qu'il n'avait qu'une vision encore matérielle et il demandait la vision spirituelle de Dieu, qui est la vraie. Ce symbole parlé avait quelque chose qui lui donnait tous les caractères d'un entretien entre amis. Mais qui peut voir Dieu des yeux du corps <sup>3</sup> ? »

On pourrait expliquer de même, sans se séparer du Docteur chrétien, mais en termes plus précis, les trois ciels dont parle saint Paul <sup>4</sup>. — Le passage de l'état ordinaire de conscience (état de perception extérieure) à la conception symbolique, c'est monter au deuxième ciel. Or, si l'on arrivait à dépasser les symboles de l'Imagination comme on a dépassé les formes grossières de la réalité, on toucherait à ce monde intelligible où réside l'essence des choses ; mais, en même temps, on se placerait hors des conditions de l'existence et rien n'est plus juste que l'expression de la Bible : « *Nul mortel ne peut me voir et vivre* <sup>5</sup>. » — Toute

(1) *De Trinit.*, l. II, ch. xviii.

(2) *Exode*, XXXIII.

(3) *De Trinit.*, ib.

(4) *De Genesi ad litteram*, l. XII, ch. 1, II, III, XVIII, XXIV, XXXVII.

(5) *Exode*, ch. xxxiii, 20.

extase, qu'il s'agisse des Alexandrins, perdus dans les abstractions du « Un » et du « Bien », ou des *voyants* mystiques, s'achève de même, dans l'inconscience. L'intelligence arrivée aux confins du défini ou du figuré, déjà toute pleine de son objet, voudrait-elle aller plus loin et saisir l'être pur : impuissante, elle retombe aux choses d'ici-bas.

Dans l'extase comme dans le songe, il y a « aliénation » et l'état organique est *déficient*. Mais les conditions de la perception interne ne sont point les mêmes dans ces deux cas. Pendant le sommeil naturel, la dépression vitale arrive spontanément ; et c'est parce qu'elle ne *peut plus* rester tendue que la force consciente, l'*intentio animi*, se retire dans les couches cérébrales où sont condensées les images acquises pendant la veille. Au contraire, dans l'état de mono-idéisme extatique l'esprit se tend avec force ; et s'il se retire des organes de la perception externe ce n'est pas pour *vaguer* dans les couches moyennes, à la merci des courants moléculaires, mais pour se fixer dans les centres nerveux où doivent s'accomplir les actes d'idéation.

Au moment où la pensée cesse, aux yeux du sujet, de naître du sujet lui-même, cela même annonce un changement du processus mental ordinaire : c'est ce changement qui se traduit par le dédoublement de la personnalité. « Cette situation, dit M. Ribot, me paraît la confiscation  
« absolue de l'activité mentale par une seule idée (positive  
« pour les mystiques, négative pour les empiriques), mais  
« qui, par son haut degré d'abstraction, son absence de  
« détermination et de limites, exclut tout sentiment indivi-

duel <sup>1</sup>. » — Dans les cas ordinaires de mono-idéisme, la personnalité n'est jamais confisquée subitement comme cela arrive souvent sous l'influence mystique : l'attention dans ces cas a besoin de se prolonger et peut-être de recevoir quelque secours artificiel afin de produire l'extase. Il y a d'ailleurs d'autres raisons de ne pas confondre l'« *alienatio mentis* » dont parle saint Augustin, et après lui saint Thomas d'Aquin, avec les efforts de l'abstraction philosophique. Les efforts qui tendent à concevoir l'Absolu rationnellement suppriment l'imagination et la sensibilité plutôt qu'ils ne les exaltent ; et nous avons vu qu'ils nous amènent à un Infini qui est qualitativement le plus pauvre de nos concepts. La conscience mystique au contraire est mise tout entière en mouvement par le Désir : les représentations affluent pour lui rendre présent et « sensible » l'Absolu ; et si elle vient à perdre le sentiment de son identité ce sera par excès d'imagination, ayant voulu s'exprimer l'Infini par la plus vive synthèse d'images, et non par une lente élimination de concepts.

A l'état mystique la personnalité du sujet est-elle amoindrie ? — Il s'agit de savoir si l'on ne peut donner au fait d'« *aliénation* » un autre sens que pathologique, ou bien s'il est permis de le concevoir comme une addition de vie et un accroissement de personnalité. Nous pensons, non seulement que le progrès rationnel est indéfiniment possible, mais que rien ne s'oppose *absolument* à ce qu'il ait lieu par voie d'« *aliénation* », c'est-à-dire par un ac-

(1) *Les maladies de la Personnalité*, p. 134 et 135.

croissement plus vif et plus sensible que selon les voies ordinaires d'évolution. Qu'on nous permette à ce sujet une « simple supposition intellectuelle » sans d'autres prétentions, selon le langage de Kant, que d' « arrêter les hypothèses contraires. » Si l'on faisait entrer tout d'un coup la Raison d'un homme dans la conscience d'un enfant, est-il douteux, en premier lieu, que cet effet appelé par les physiologistes et par les auteurs chrétiens « *alienatio mentis* » vienne à se produire, et, en second lieu qu'un tel événement doive être considéré comme un « progrès » ? L'enfant, subitement virilisé, se sentirait dominé par quelque chose *qui serait encore lui mais beaucoup plus fort que lui* ; la Raison se reconnaîtrait toujours dans cette somme beaucoup plus grande d'expériences et de concepts amenés tout à coup dans la conscience ; et, à défaut d'autre identité, un sentiment de très vive personnalité unirait en lui assez étroitement le présent au passé pour n'en faire qu'un même esprit. — Nous pourrions faire la même supposition au point de vue des caractères. Qu'on se représente ce qui arriverait si le sens moral délicat et vif d'un homme exercé dans toutes les vertus venait à s'actualiser sans aucune préparation dans la conscience d'un homme perdu de dissimulation et d'égoïsme. Nous ne pensons pas que rien mérite autant le nom d' « aliénation » ; mais, pourtant, qu'on puisse rien imaginer de meilleur. Dans l'ordre des phénomènes les changements ont beau être prompts, ils peuvent être toujours ramenés à la succession et à la continuité mathématique ; mais les choses morales échappent à cette loi : elles ne sont pas dans l'Espace et ne se

font pas dans le Temps. Ainsi le Progrès, qui va du même au même, n'a pas de lois : c'est l'Evolution qui en a, c'est-à-dire « le passage *du même à l'autre* ».

---

L'histoire du Mysticisme nous offre un genre de faits où la puissance de l'âme sur le corps, de l'Idée sur la Vie, éclate mieux encore que dans tous ceux que nous venons de voir. L'Objet mystique s'est quelquefois exprimé, non seulement dans l'Imagination, mais dans la chair même des Voyants. Nous n'apporterons point sur ce sujet de longs commentaires physiologiques : rien n'est plus compréhensible que cette « unité d'action » par laquelle on suppose que la Vie, ourdissant à la fois notre tissu cellulaire et la trame de nos images mentales, a pu dériver sous certaines influences et improviser dans la chair des Voyants les mêmes formes que dans leur imagination. Mais sur ce sujet il nous plaît d'invoquer de préférence un témoignage qui émane proprement d'un mystique. A propos des stigmates célèbres de saint François d'Assises, un écrivain mystique de même nom, saint François de Sales, s'exprime ainsi : « Cette âme doncques ainsi amollie, attendrie et presque toute fondue en cette amoureuse douleur (de la Passion), se trouva par ce moyen extrêmement disposée à recevoir les impressions et marques de l'amour de son souverain amant. Car la mémoire estoit toute détrempee en la souvenance de ce divin amour, l'imagination appliquée fortement à se représenter les blessures et meurtrissures que les yeux regar-



« doivent alors si parfaitement bien exprimées en l'image  
 « présente ; l'entendement recevoit les espèces infiniment  
 « vives que l'imagination luy fournissoit ; et enfin l'amour  
 « employoit toutes les forces de la volonté pour se com-  
 « plaire et conformer à la Passion du Bien-Aimé, dont  
 « l'âme sans doute se trouvoit toute transformée en un  
 « second crucifix. Or l'âme comme forme et maîtresse du  
 « corps, usant de son pouvoir sur iceluy, imprima les dou-  
 « leurs des playes dont elle estoit blessée, es endroits cor-  
 « respondans à ceux esquels son amant les avoit endurées.  
 « *L'amour est admirable pour aiguïser l'imagination*  
 « *afin qu'elle pénètre jusqu'à l'extérieur.* L'amour donc  
 « fit passer les tourments intérieurs de ce grand amant  
 « saint François jusqu'à l'extérieur et blessa le corps du  
 « mesme dard de douleur duquel il avoit blessé le cœur<sup>1</sup>. »

Nous ne voudrions rien perdre de ces explications et nous n'avons besoin d'y rien ajouter : elles confirment à souhait notre opinion sur la subjectivité des phénomènes mystiques.

#### § IV. — LES DÉGRADATIONS DU MYSTICISME

- I. — Critérium du mysticisme. Occultisme.
- II. — Perversions du symbolisme mystique.
- III. — L'hébètement mystique.
- IV. — Pessimisme et mysticisme.

I. — L'Esprit humain ne peut se confier au mysticisme que sous cette triple garantie : 1<sup>o</sup> qu'il ait pour point de

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. xv.

départ un désir purement moral ; car nous ne pouvons attendre quelque transcendance sur nous-mêmes que du côté de la Liberté ; 2<sup>o</sup> que le caractère *symbolique* de nos rapports avec l'Absolu soit franchement reconnu, c'est-à-dire qu'on renonce à l'intuition directe d'une essence divine, universelle et infinie ; 3<sup>o</sup> que rien ne soit exprimé mystiquement en contradiction avec la Connaissance naturelle ou l'expérience réduite en concepts par la Raison, notre esprit ne pouvant que tomber au-dessous de lui-même, au lieu de se surpasser, par la négation de quelque'un de ses principes essentiels. — Toutes les fois que l'homme a cherché en dehors de ces conditions quelque transcendance à son savoir ou à son pouvoir naturels, il n'a eu à enregistrer que des pertes pour sa Raison et son bonheur. L'histoire de ces abus est aussi longue que lamentable.

On peut grouper sous le nom d' « Occultisme » tous les systèmes qui ont eu une commune tendance à rechercher des manifestations de l'Absolu dans la Nature. Les astres et les oiseaux, éloignés de nous dans l'espace, ont tenté bien longtemps cet instinct de Naturalisme mystique et donné lieu aux formes les plus incorrigibles de la superstition. — Par une inférence moins grossière on a cru aussi que la force psychique pouvait demeurer hors de cette vie, non seulement à l'état de sujet libre et pensant, mais dans des rapports persistants de causalité et d'immanence avec ce monde empirique. On recherchait donc avec une mystique avidité les manifestations subtiles des « esprits », et l'on s'est cru au moment de vulgariser cet art étrange

« de converser avec les morts ». Un certain nombre de gens de loisir s'occupent encore à cette œuvre ; mais on ne nous a fait part encore d'aucune expérience assez positive pour défrayer la critique rationnelle. — Faut-il enfin compter à titre d'Occultisme un grand nombre de phénomènes (faits de télépathie, guérisons par suggestion, etc.) que la psychologie et la physiologie se disputent et qu'il ne faudrait pas trop se hâter d'interpréter dans le sens d'une intervention surempirique ? C'est surtout au sujet de ces événements que le Mysticisme doit se tenir fermement aux principes que nous venons d'énoncer ; mais d'un autre côté l'Empirisme doit apporter une large Raison dans la critique des faits de ce genre. Nous ne sommes pas scientifiquement en possession des lois de la vie, encore moins des conditions ultimes de la pensée : or ce genre de faits « psycho-mystiques », ces apparences d'autonomie spirituelle se passent à un point limite, entre la Vie que nous connaissons mal et la Liberté qui n'a rien d'empirique. Si le Déterminisme réussissait un jour à les faire rentrer dans ses tables de prévision, ce serait assurément la suprême conquête de la science et la fin ici-bas de l'étonnement.

Quant au Mysticisme qui nous occupe, il n'a rien de commun avec l'étonnement ou la simple curiosité ; il ne se donne de mouvement vers l'Absolu que pour découvrir « le meilleur », non « le nouveau ». Le véritable champ mystique, c'est l'Infini de la Raison et de la Liberté. Notre esprit porte en lui-même des lois natives, non empiriques, de Devoir et de Perfection ; sous la garantie d'une obéissance absolue à ces lois, ou plutôt en vertu de son autono-

mie morale, il n'y pas de nouveauté qui puisse étonner le Mysticisme. Il ne connaît pas plus le « scandale scientifique » que les formes vulgaires de l'étonnement : le sentiment du « Possible », qui est l'honneur et la vie de la Raison, n'est qu'une *foi latente*, un sentiment inavoué de l'Infini.

II. — Si nous laissons de côté les faits qui n'ont pas une portée mystique parce qu'ils n'offrent, au lieu d'un intérêt moral, que la superstition de l'Inconnu, nous trouverons encore que le Mysticisme, véritable par ses tendances, est souvent tombé au-dessous de lui-même par erreur ou insuffisance d'interprétation. C'est le mal que Pascal a signalé en ces termes : « Les Juifs ont tant aimé les choses « figurantes... qu'ils ont méconnu la réalité <sup>1</sup>. » Les « choses figurantes », ce sont les symboles ; la « réalité », c'est l'objet qu'ils expriment à la Raison, ou plutôt le mouvement qu'ils impriment à la volonté.

Il faut apprécier exactement dans le Symbolisme la valeur des éléments représentatifs. En vérité, nous l'avons vu, elle est nulle et les figures ne font que suppléer à notre impuissance de saisir les choses « en soi ». Au point de vue du Bien et du Vrai absolus, il vaudrait mieux qu'il n'y en eût pas. De ce principe il convient d'énoncer une double conséquence : 1<sup>o</sup> logiquement, tenir pour l'objectivité des Visions, des Figures, etc.; c'est erreur ; 2<sup>o</sup> moralement, attribuer quelque excellence à ces éléments

(1) *Pensées*, art. xv, 5.

figuratifs, aux espèces de la vision ou du sacrement, c'est superstition. — Malheureusement on ne surmonte qu'avec peine cette double tendance à déplacer la vérité et la sainteté, de leur fond propre et véritable, aux éléments qui nous les font apparaître. On oublie à chaque instant que la vérité appartient exclusivement à des concepts et à des propositions logiquement déclinables, non à des symboles irréels ; on oublie aussi que la sainteté n'est qu'un état plus foncier encore que l'intelligence, auquel les phénomènes ne doivent jamais être mêlés. Il est arrivé ainsi que la faiblesse humaine essayait, inconsciente, de créer une essence contradictoire, moyenne entre les symboles et l'Infini, et qu'elle s'y obstinait ; comme si le caractère « sacré » pouvait ainsi flotter hors de tout sujet, détaché à la fois de l'Absolu et de la Liberté.

Si l'on n'apporte une ferme attention et quelque excellence morale dans les actes mystiques, on risque de tomber dans ces confusions que la philosophie a condamnées justement sous les noms d'Anthropomorphisme et de Fanatisme. Il pourra même arriver que la fantaisie et l'égoïsme se substituent au désir mystique et qu'au lieu d'élever à Dieu notre Liberté triomphante d'abnégation, les suggestions symboliques, perverses, ne servent qu'à outrer le « moi » et à le pousser à l'absolu du mal et des passions. — L'état mystique, on l'a constamment remarqué, est ambitionné et recherché par toutes les passions. Elles sont elles-mêmes des « états-forts » de l'imagination et de toute l'âme ; et comme elles cherchent à se poser dans la conscience irrationnellement, rien ne leur est plus

favorable que ces procédés mystiques par où l'Absolu arrive à se poser dans la conscience. Les passions « s'inspirent » à leur manière, se traduisent symboliquement à la conscience pour l'envahir tout entière et arrivent ainsi à se donner une ivresse qu'elles ne trouveraient pas dans l'usage commun et simple de la vie, ni dans un exercice naturel de l'imagination.

III. — Plus fréquemment, les symboles proposés du dehors et qui ne naissent pas dans la conscience d'une illumination directe, propre au sujet lui-même, manquent seulement d'interprétation suffisante; et l'intelligence en éprouve alors un réel dommage. — On a dit que celui qui n'aurait que des idées claires serait un sot. Assurément c'est le reproche que mérite le moins le Mysticisme : considéré en lui-même, il a précisément pour objet de nous procurer par instants de ces représentations invérifiables où nous retrempons notre sentiment intellectuel de l'Infini et où notre Liberté puise la confiance vitale, infrangible au mal. Mais d'un autre côté il y a dans les symboles incompris une source de confusions telles qu'il vaudrait mieux peut-être n'avoir que de ces idées claires dont le « sot » se contente. Tandis que le regard sain aperçoit toujours au delà des claires perceptions et qu'il s'efforce de s'étendre à lui-même le champ de l'Evidence par l'attention, qui est amour et pur désir, il arrive aux esprits médiocres, quand ils s'entêtent de Mysticisme, de se donner des symboles extérieurs comme autant d'expressions valables par elles-mêmes. Mais ils n'y mettent que la



pauvreté de leurs propres concepts et leur fond d'égoïsme humain. L'Indéfini, ce tourment commun à toutes les âmes préoccupées d'autre chose que de leur vie de chaque jour, n'existe plus devant ces esprits faussement mystiques : ils ont fixé dans des images impuissantes la dernière raison des choses, et ils arrivent ainsi à se délivrer de la recherche du meilleur qui est la loi et le fond même de la Liberté. Ajoutons qu'on est toujours à l'abri de cet égarement pourvu qu'on ait « assez de cœur ». — Tels étaient bien souvent, à l'origine, les symboles du fétichisme. Avant qu'ils eussent la puissance (s'il faut en croire les données préhistoriques) de s'expliquer les phénomènes et de critiquer leurs propres concepts, les hommes primitifs objectivaient en toutes choses l'Absolu : mais dans ces libres symboles les uns ont dû déjà s'éprendre de l'Idéal, qui est Bonté et Science, les autres donner plus de violence à leurs passions, et à leurs erreurs une consistance invincible.

IV. — On peut considérer le Pessimisme comme une maladie mystique : mais ce n'est que par voie de dégradation que le Mysticisme peut inspirer ce penchant et l'entretenir. — On ne saurait confondre ce vague sentiment qui nous vient quand l'imagination s'abandonne, sans aucune idée précise et comme par désœuvrement, aux représentations uniformes et toujours inachevées de l'Espace et du Temps, avec le désir moral et la curiosité active du Mysticisme. L'Infini, pendant ces recherches que l'on sait sans but, ne se pose dans la conscience ni symboliquement ni moralement. C'est sans doute la longue

monotonie de ces efforts d'imagination et l'impuissance d'achever cette compréhension du milieu où nous sommes idéalement plongés, qui affecte l'âme de tristesse. « Nous  
« avons beau enfler nos conceptions au delà des espaces  
« imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix  
« de la réalité... Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? —  
« Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie<sup>1</sup>. » Les esprits qui ne chercheraient dans le Mysticisme qu'une réponse et une diversion à cet accablement extérieur des choses ne seraient pas dans la voie par où l'homme se rapproche réellement de l'Infini. — Le Pessimisme qui vient de l'Imagination est pourtant moins éloigné des conditions du véritable état mystique que le Pessimisme moral. Quand je prends conscience de l'Univers, il m'écrase sans doute : mais pour me relever il suffit que je considère. comme Pascal, cela même « que j'en prends conscience » ; et par là s'élève tout un ordre nouveau, infini encore, mais où du moins je puis m'avancer indéfiniment par la Raison et la Liberté. Mais si, par malheur, ce monde intérieur s'écroule et si quelqu'un vient à se persuader que la pensée n'est elle-même, avec tout ce qui s'y rattache, que le plus vain des phénomènes, tout est perdu. Prise entre l'Infini qui défie extérieurement notre pouvoir d'imagination et la conviction de néant qu'elle s'est faite sur elle-même, la Raison se déconcerte et n'a plus de mouvement que pour tomber.

(1) Pascal. *Pensées*, a. I, 1 ; et a. XXV, 17 bis.

## TROISIÈME PARTIE

### LE « CŒUR »

Puisque l'Absolu n'a pas d'accès dans l'entendement et que par elle-même l'imagination ne peut introduire rien de positif dans la conscience, il faut savoir d'où vient l'initiative mystique et quelle valeur on peut accorder à ses créations symboliques. — La présence de l'Absolu dans la Liberté, voilà le seul fondement sur lequel peuvent s'appuyer les symboles. Si cette présence ne pouvait être d'abord établie, sans aucun secours de raisons mystiques, comme un fait humain et universel, on ne devrait tolérer les manifestations de la conscience que dans les strictes limites de l'Entendement : tout le reste serait faux et inutile. — Mais si l'Absolu est en nous, à l'état d'exigences morales ou de « Postulats », nous aurons encore à montrer, pour achever notre tâche, comment la Liberté s'unit directement à l'Imagination en vue d'exprimer l'Absolu dans la conscience. C'est cette activité mystique que nous appelons, à l'exemple de Pascal, « le Cœur ».

---

## CHAPITRE PREMIER

### L'ABSOLU ET LA LIBERTÉ

#### § I. — L'IDÉE MODERNE DE LIBERTÉ ET LE CONCEPT MYSTIQUE DE VOLONTÉ DIVINE

- I. — Subordination de la Raison au « Cœur ».
- II. — Conciliation de la notion kantienne de liberté et de l'Idée de Volonté divine par l'intériorité du Bien.
- III. — Conciliation du déterminisme et de la nécessité de choix par une conception positive de la liberté.
- IV. — Sainteté et Liberté.
- V. — Le caractère surnaturel ou « divin » vient de la transcendance du moi intelligible sur le moi empirique.

I. — Nous avons avancé plusieurs fois en parlant du fait mystique que l'Absolu ne s'introduit dans la conscience que par la Liberté ; et c'est dans ce sens que nous avons interprété le mot de Pascal, « Dieu sensible au Cœur ». Pour ne pas nous égarer, il faut bien savoir que « le Cœur » n'est pas autre chose que la Liberté considérée proprement comme « puissance de désintéressement ». Quand on dit que le Cœur a des intuitions, il ne faut pas oublier que la Liberté, dont ce nom rappelle la fonction essentielle, ne saurait déterminer qu'elle-même ; en sorte que le Cœur, après avoir acquis pour son propre compte de telles intuitions, ne doit songer ni à les commu-

ni à d'autres *dialectiquement* ni à les faire valoir d'après des règles semblables à celles de la Logique. Comme la Vie, le Cœur ne s'accroît qu'intérieurement de choses non exprimables en concepts et par une sorte d'actes qui demandent à être entièrement réitérés dans chaque individu.

Cela revient-il à poser le Cœur en opposition avec la Raison, qui s'exprime objectivement et universellement? Non : le Cœur est autant Raison que Liberté et il ne se peut qu'il s'oppose absolument à lui-même sous ce double aspect. Seulement, au jugement des mystiques, le Cœur est un implicite de Raison et d'Amour avec une subordination très réelle de ces deux pouvoirs : le Désir, qui n'est que l'essence *active* de la Raison, dépasse en promptitude et en énergie les procédés de la Dialectique et arrive à nous donner des intuitions qui étonnent la Raison pure<sup>1</sup>. Le Cœur, mais non la Raison, nous introduit dans l'Absolu.

L'esprit a le sentiment de ces choses que nous appelons, sans vouloir essentiellement les distinguer, « Cœur » et « Liberté ». Entre ce sentiment et l'intelligence de l'Absolu nous reconnaissons que l'espace est grand ; toutefois nous croyons que, sans sortir de lui-même, l'esprit aperçoit

(1) Nous employons le mot « intuition » au sens que nous avons déjà déterminé (II<sup>e</sup> partie ; ch. II, § II.). Kant, lui aussi, proclame la suprématie de la Raison pratique sur la Raison pure ; mais il fait entendre expressément qu'il ne s'agit pas « d'une vue plus pénétrante pour la Raison, mais d'une extension de son usage sous un autre rapport ». (*Critique de la R. prat.*, p. 325-328.) — Nous restons d'accord avec lui ; mais nous recherchons, en outre, quel peut bien être au juste cet « autre usage de la Raison ». A nos yeux il consiste dans la production et dans l'interprétation des symboles mystiques.

déjà une transcendance assez considérable pour passer de là à l'idée d'Absolu sans plus de violence intellectuelle qu'il n'y en a à se sentir et à se dire vraiment « libre ». Nous sommes, au témoignage du sens intime, auteur et sujet tout ensemble de la Loi morale : il est donc permis de dire que nous avons une existence moyenne entre les êtres qui ne sont pas libres et les êtres (s'il y en avait) qui ne seraient rien que libres et point partagés comme nous entre la sujétion physique et l'autonomie morale<sup>1</sup>. La Raison, il est vrai, n'ose jeter son regard au-dessus d'elle-même pour voir jusque-là ; mais, sans nous risquer à des affirmations dogmatiques, n'avons-nous aucun moyen de nous rapprocher effectivement de la Liberté pure et de tendre vers un état-limite que nous appellerions hypothétiquement la « Perfection » ou « l'Absolu » ? On n'en connaît qu'un seul et le voici. — Comme c'est par la Loi morale que l'homme expérimente le fait de sa Liberté et dans ce fait la sentiment de son Autonomie, en s'avancant dans la moralité, c'est-à-dire en redoublant les victoires de la Raison sur la sensibilité, l'homme progresse vers un état où il n'y aurait plus à céder ou à résister mais uniquement à *vouloir*, au sens heureux et tranquille

(1) Quelque opinion que l'on professe sur l'existence d'un Être transcendant au mouvement et au désir qui soit à lui-même le Bien et le Devoir, il ne faut pas dire que la notion même en est contradictoire. Kant a exprimé cette notion en termes très intelligibles : « une volonté sainte, dont les maximes s'accordent nécessairement avec les lois de l'autonomie. » (*Fondem. de la Métaphys. des Mœurs*, p. 89) et il a fait de cette définition le fondement logique de la Personnalité. — Saint Thomas avait dit plus simplement : « Voluntas non hunc solum habet actum ut appetat quæ non habet sed etiam ut amet quæ habet et delectetur in illis. » (*S. Th.*, p. 1, q. XIX, a. 1, ad. 2<sup>um</sup>).



d' « aimer ». L'homme pourra donc contracter ainsi une sorte d'habitude de *régner* moralement au dedans de lui-même, qui lui rend de plus en plus familière l'idée, d'abord étonnante, de cet état-limite que nous avons nommé « la Perfection » ou « l'Absolu ». Tel est le sens de ces graves paroles : « La Loi morale qui est en nous exige « de nous un Respect désintéressé, sauf d'ailleurs à nous « ouvrir, *alors seulement que ce Respect est devenu actif* « *et dominant et par ce seul moyen*, une perspective, bien « obscure à la vérité, sur le monde supra-sensible <sup>1</sup>. »

II. — L'Idée moderne de Liberté, qui porte la forte empreinte de Kant, et le concept mystique de Volonté divine pourraient être conciliés de la même manière que l'Inspiration et la Raison ; à condition que l'un et l'autre se retrouvent dans un même fait intérieur à nous et que, loin de s'opposer, ils se fondent et se distinguent tout ensemble dans quelque implicite réellement présent à la conscience.

L'Idée moyenne qui nous paraît se placer d'elle-même entre l'extériorité qu'on reproche à la Volonté divine et l'intériorité absolue de la Loi morale, c'est l'idée du « Bien ». — L'idée du Bien ne s'introduit dans la morale kantienne que du dehors et comme en fraude : pour trouver des racines il faut qu'elle dépasse les profondeurs de la « Raison pratique ». Sur le principe d'Universalité on pouvait bien fonder l'idée de « permission », non celle de

(1) *Crit. de la R. pratique*, p. 370.

« devoir ». Comment l'impératif, en effet, jaillirait-il de la simple considération « que l'acte contraire à cet impératif exprimerait une contradiction si tout le monde « venait à le faire » ou encore « que la Nature nous a « donné des facultés indéfinies et pour toute sorte de fins « possibles<sup>1</sup> »? Quelle nécessité y a-t-il de mettre en action des facultés dont nous ne savons rien, sinon qu'elles s'étendent à tout et à tous? La nécessité, nous l'avons vu ailleurs, ne saurait être confondue avec l'universalité : elle ne s'attache qu'aux choses qui ont en elles-mêmes quelque *Acte*, c'est-à-dire un principe *plus que formel*, d'où naît l'exigence d'universalité. L'universalité du possible n'est rien et ne peut rien. On ne saurait donc se dispenser d'assigner pour principes à la Loi Morale un « Acte », c'est-à-dire une tendance de l'Implicite à s'expliquer. Or, cela même est la définition du Bien.

L'être sensible borne le Bien à sa propre vie et s'épuise tout entier dans ce désir. L'être raisonnable conçoit le Bien « universel », dont la vie n'est qu'une faible partie ; mais pourtant ni la Sensibilité, ni la Raison ne lui montrent positivement quelque objet qui puisse être « le Bien en soi » et auquel tout le reste doive se rapporter. — Lorsque Kant a proposé à la Raison d'être à elle-même sa fin et de fonder sur sa propre essence le Droit et le Devoir, il n'a pas laissé que d'être mystique. Pourquoi la Personnalité confère-t-elle à l'homme le droit radical, source de

(1) *Crit. de la R. prat.*, p. 61. Kant insiste longuement (*Ib.*, p. 220-235) sur les distinctions que comporte le nom de « Bien » et il finit par rejeter ce concept à la suite et sous la dépendance de l'idée de « Loi ». C'est cela que nous osons contester.

tous les autres, « de n'être jamais pris comme moyen par les autres hommes » ? Ce n'est chez Kant ni un calcul de prudence, ni un simple sentiment d'équivalence morale ; rien de semblable n'aurait pu donner lieu à ce fait doublement remarquable qui est d'un côté « Dignité » et de l'autre « Respect » ; mais c'est que Kant n'a vu dans la Liberté ou la « Personne » que la sublimité morale du Devoir<sup>1</sup>. Or ce sentiment de la Liberté nous paraît *mystique* au sens d' « excessif à la Raison pure ». C'était un sentiment inavoué de l'Absolu<sup>2</sup>.

Mettez dans l'homme quelque moyen de sentir, mieux que sous des termes dialectiques, qu'il prend pied par la Raison hors du Temps ; donnez-lui conscience qu'il fait partie d'un Infini réel : dès lors tout s'explique et je comprends la « sublimité de la dignité humaine ». La Raison immanente à l'homme se trouve dans un rapport d'identité et de dépendance à la fois avec un Être inconnaissable à l'aide de toute autre notion que la notion du « Bien ». Le Bien est pratiquement capable d'infinité et justifie par là le caractère « catégorique » du Devoir. Chaque fois que nous arrive un impératif catégorique, nous sommes mis en demeure de nous placer à l'une ou à l'autre extrémité

(1) « Ce n'est point en tant qu'elle est soumise à la loi morale que la Personne a de la sublimité, mais en tant qu'elle se donne cette loi à elle-même et qu'elle n'y est soumise qu'à cet titre. » (*Fondem. de la Métaph. des Mœurs*, p. 89.)

(2) Kant, d'ailleurs, déclare de lui-même que la Raison pratique est souveraine sur la Raison pure et qu'en certains cas celle-ci doit « admettre des propositions indémontrables comme quelque chose « d'étranger ou qui n'est pas né sur son propre terrain, mais qui est « suffisamment prouvé par l'intérêt pratique. » (*Crit. R. prat.*, p. 327.)

de l'Existence, dans l'Infini si notre volonté se décide en faveur du désir divin, dans le néant si l'appétit triomphe. Voilà l'idée du Devoir retrouvée dans celle du Bien et l'une et l'autre retrouvées dans l'Absolu. — Il s'agit donc, à notre avis, d'une opération mentale qui fasse apparaître la Loi morale, tout intérieure, sous l'aspect plus vif et moins subjectif de « Loi divine » ; il s'agit de projeter devant la conscience la conscience elle-même, sous un rayonnement d'images qui éclaire vivement ce qu'il y a en nous d'éternellement aimable et saint.

Il faut conserver très pure l'autonomie qui a été si heureusement remarquée par Kant au fond du Devoir ; et si le concept de Volonté divine devait y changer quelque chose, nous n'hésiterions pas à le sacrifier. Mais pour nous la Volonté divine n'est pas ce concept ontologique de « Perfection » que Kant regarde avec raison comme « vide et indéterminé » ; et encore moins le concept théologique qui reviendrait à « celui d'une volonté possédée de l'amour de la gloire, redoutable, etc.<sup>1</sup> » : la Volonté divine, c'est le « Bien ». Nous préférons ce terme à celui de « Perfection », parce qu'il mêle mieux, dans notre conscience, l'impression de subjectivité à l'objective signification qu'on ne peut enlever absolument à la « Volonté divine ». — En attendant que nous essayions de déterminer davantage la réalité extrême qui est le Bien, n'oublions pas que le Mysticisme n'a qu'à rester fidèle à ses propres principes pour ne pas tomber dans le « cercle grossier » de ceux qui vou-

(1) Cf. *Fondem. de la Métaph. des Mœurs*, p. 94.

draient objectiver le Bien ou la Volonté divine, au même titre et au même degré que nous objectivons les choses à l'aide de nos concepts empiriques. Le Bien, qui est Dieu, ne nous apparaît que symboliquement : nous sentons alors qu'il est « nous » et *que pourtant il nous dépasse infiniment*. Le Mysticisme n'a d'autre exercice que de poursuivre cette représentation symbolique et de la renouveler afin que notre vie s'étende et s'élève moralement : son ambition doit se borner à prendre une expérience toujours plus vive et plus sûre de ce double fait : 1° que « le Règne de Dieu est en nous » ; 2° qu'il n'a pas de limites.

III. — La notion kantienne, il faut le reconnaître, se trouve en concurrence avec les explications empiriques de la Liberté ; mais celles-ci ont-elles réussi à ramener les déterminations qu'on appelait jusqu'ici « libres », ou même « absolues », à la relativité des liaisons purement mécaniques ? Nous ne le pensons pas.

L'esprit scientifique veut-il que le Déterminisme règne universellement ? Soit : à condition que ce nom exprime le contraire d'« indifférence », mais non le contraire de « Liberté<sup>1</sup> ». Le Déterminisme ne serait infléchi que si l'influence morale pénétrait violemment dans le monde de la matière et du mouvement, c'est-à-dire en brisant chaque fois la continuité des choses, qui nous les rend intelligibles. Mais si l'esprit vient à s'insérer dans la série des mouve-

(1) « La liberté dont la pratique a besoin est compatible avec le « Déterminisme : elle n'est qu'une forme supérieure du Déterminisme conscient. » (Fouillée. *Les abus de l'Inconnaissable*. Rev. phil., mai 1895, p. 460.)

ments et à la diriger, sans la rompre, de telle sorte qu'il en résulte des « systèmes de mouvement » ou des « actions », la science ne saurait en être troublée : elle ne doit pas en tenir compte. Le fond des choses ne la regarde pas. Nous sentons que dans ce fond d'*activité pure*, pas plus que dans les phénomènes qui en découlent, le désordre ne doit régner et que ces spontanéités que nous appelons « Vie » ou « Liberté » ne peuvent être synonymes de « confusion » ou d'« anarchie » ; mais *ce n'est pas la science qui nous le dit*. Les liaisons mécaniques n'ont par elles-mêmes ni de l'« ordre » ni de la « nécessité » : c'est l'esprit qui leur en prête. « La nécessité réduite à elle-même n'est « rien, puisqu'elle n'est pas même nécessaire ; et ce que « nous appelons contingence, par opposition à un mécanisme brut et aveugle, est au contraire *une nécessité de* « *Choix*, la seule qui rende raison de tout parce que le « Bien seul est à lui-même sa raison<sup>1</sup>. »

« Être à soi-même sa fin, » voilà le fond vrai de la Liberté ; or cela ne convient proprement qu'à l'Absolu et ne peut s'appliquer à l'homme que dans ces conditions empiriques de délibération et de choix qui nous ont fait prendre trop souvent l'Indifférence pour la Liberté. Au-dessous de l'homme, il n'y a que la Nécessité au sens vulgaire du Déterminisme ; au-dessus, il n'y a que la Nécessité comme l'entendent les mystiques sous le nom de « Volonté divine ». La Liberté est au milieu : on ne doit appliquer ce mot qu'à l'homme seul.

(1) Lachelier. *Du Fondement de l'Induction*, p. 95.



Le Fatalisme scientifique repose sur une fausse conception de la Liberté. On ne considère l'« Idée » qu'en tant que fait de conscience et comme un effet purement « représentatif » qui ne peut devenir *cause* à son tour ; mais on oublie que l'Idée affirme sa causalité efficiente dans la nature avant même de se poser en nous sous forme de « Libre Arbitre ». La Vie n'est qu'un fait de domination idéale ou, si l'on veut, une réelle subordination de plusieurs faits sous un X dont on ne prend conscience que symboliquement, par analogie avec l'unité que la Raison impose à nos groupes représentatifs pour en faire des idées. Ce fait d'idéale influence n'est pas contestable à l'Empirisme, bien qu'il ne tombe pas du dehors sous la conscience par voie de perception ; or, nous ne demandons pour la Liberté aucune transcendance plus réelle que celle-là. La Liberté, comme la Vie, n'est qu'une mise en œuvre de la Finalité : elle est sans doute la Finalité « consciente », mais cet attribut de « conscience », si important, n'intéresse point la science. — Dira-t-on que la Vie, compliquée ou non de finalité, obéit à des lois définies et qu'à ce titre, si elle se dérobe à la science, du moins elle ne lui oppose pas d'injurieuses contradictions ? Mais la Liberté elle-même a des lois encore plus sûres. Il est vrai que l'homme s'en écarte aussi souvent peut-être qu'il s'y conforme ; mais cette déclinaison morale n'affaiblit pas plus la réalité du libre arbitre que la mort n'infirme les lois de la Vie. La Vie, elle aussi, est une fin qui se manque dans chaque vivant et un effort qui recommence à chaque instant. La Liberté dans l'homme ne fait que s'essayer ; elle ne peut avoir un

triomphe complet et un règne sûr dans les conditions empiriques où s'exerce notre vouloir. Pourtant elle s'affirme au moyen de ces lois sublimes que notre Raison contemple dans le monde intelligible, et que notre bonne volonté ramène dans le Temps et rend visibles dans des « actions ». Quant à la Liberté pure, elle se confond avec le Bien pur. Dieu, c'est l'Être qui se repose tout entier dans sa fin mais vers qui tout le reste est entraîné par le désir.

La Liberté, dans l'état actuel de nos connaissances, ne peut plus être considérée comme une « indifférence » ; et dans ce sens elle ne se défend plus. Elle ne vaudrait même pas la peine d'être défendue si l'on ne devait arracher aux négations du Déterminisme ou aux restrictions de l'Autorité autre chose qu'un sentiment d'instabilité morale et un pouvoir d'incoordinations mentales. — Cet attribut de libre arbitre qui termine et couronne tous nos faits de conscience, nous aimerions mieux l'appeler un « entraîne-ment » qu'une « indifférence », sans crainte de compromettre ainsi l'essence de la Liberté. « Indétermination » et « Contingence » ne sont pas des termes négatifs, mais ils expriment plutôt (ce qui est très positif) l'affranchissement de la volonté par rapport à toute pression sensible et au vouloir d'autrui : c'est une des conditions qui nous permettent de passer de la puissance à l'acte, à savoir l'absence de prédéterminations extérieures et l'état, pour nous, de « force disponible ». Après cela, si je suis une ligne tracée d'avance, non plus dans ce réseau des forces qui m'impressionnent organiquement, mais dans la région des idées dont l'influence se borne à « m'apparaître »,

peut-on dire que ces prédéterminations du « Devoir » ressemblent à celles du « Devenir » ? et parce que ma Liberté va dans le sens de ces prédéterminations idéales, aura-t-elle souffert une diminution qu'elle eût évitée en allant en sens contraire ? Personne ne le pense<sup>1</sup>. Et si enfin j'ai le cœur orienté de telle sorte que le Devoir l'emporte presque toujours dans ma vie sur la sensibilité, faudra-t-il donc assimiler cette stabilité à celle des habitudes contraires qui dégradent la Volonté ? Celui qui s'oriente à rebours est-il plus « libre » ?

Dans les conditions empiriques, l'activité morale, comme toute autre, ne peut être qu'une Evolution. Quand la « Conduite » vient à tomber dans l'uniformité des instincts, c'est une autre sorte d'activité qui se montre. La Liberté ne fait que tendre elle-même vers une idéale fixité qui s'appelle « Devoir » et ne se laisse pas sentir autrement. A mesure que la personnalité se dégage de nos actions et que le caractère s'affirme, il est bien vrai que les facilités du Bien augmentent ; mais, s'il y a là « habitude », ce n'est pas au sens de « passivité », comme veut le Déterminisme ; c'est au contraire que la Volonté s'accroît et que la Personne se rapproche d'un état transcendant où l'on serait pour toujours et sans réserve « *suï compos* ». Cet état, nous le regardons comme une « hypothèse nécessaire » : c'est un attribut de l'Absolu, que les mystiques appellent *Volonté divine*. Nous ne craignons pas d'appli-

(1) J.-J. Rousseau sentait de même : « S'ensuit-il que je ne sois « pas mon maître parce que je ne suis pas le maître d'être un « autre que moi ? » (*Emile*, l. IV., éd. Charpentier, p. 314.)

quer à la « Volonté divine » ce mot de Kant : « c'est une supposition nécessaire de la Raison dans un être qui croit avoir conscience d'une volonté <sup>1</sup>. »

IV. — Kant n'a pas osé se confier au Mysticisme. Il craignait que l'Indiscrétion humaine fit descendre Dieu de ce « Règne des Fins », où nous savons « qu'il existe », sans rien de plus, parmi nos événements intérieurs qui tiennent autant de la passion et de l'imagination que de la Raison pure. — Il y a pourtant dans la Conscience un fond assez pur et assez solide pour que nous puissions espérer d'y rencontrer l'Absolu. Toute la difficulté pour arriver à cet endroit, le plus secret de nous-même, c'est, après nous être laissé conduire jusqu'au seuil par l'imagination et la sensibilité, de nous détacher des symboles par l'attention et de vaincre la subtilité des passions par la pureté du désintéressement. Le « dehors » dont nous vivons emplit la conscience jusqu'à nous en chasser nous-mêmes et nous impose l'hétéronomie de ses principes. Au lieu d'assister, détachés et retirés dans notre libre Raison, aux changements du Devenir, nous y entrons tout entiers et nous ne retrouvons plus qu'avec peine notre Liberté. — Toutes les tentatives mystiques ne doivent que rappeler l'homme au dedans de lui-même et à des principes plus intérieurs qu'il n'avait pas bien vus d'abord par légèreté ou par égoïsme. Sous le nom de « Volonté divine » il ne faut pas rechercher autre chose.

Si l'on ne veut pas rendre caduque la notion d'Absolu, il

(1) *Fondem. de la Métaph. des Mœurs*, p. 119.

faut y laisser régner au même degré ces deux idées, « Devoir » et « Liberté ». « Saint » et « Libre », c'est tout un<sup>1</sup> ; et l'attribut qui nous unit à l'Absolu ce n'est que le « pouvoir du devoir ». Placé entre la sensibilité et la Raison, si on était saint on n'hésiterait jamais ; mais, quoi qu'il en soit, il faut que rien au monde ne vienne se jeter entre les deux, au nom de quelque intérêt supérieur à la Liberté. On ne ferait que troubler la pureté du Devoir : ce ne serait plus lui qui régnerait, mais autre chose qui « ferait plier la machine ». L'intimation du Devoir doit nous arriver, sans exception d'aucun genre, par la voie de la Raison personnelle : il n'y a pas d'*a priori mystique* qui puisse l'emporter sur cette nécessité et qui ne deviendrait, en cas d'insistance, l'objet de sentiments tout contraires à celui du Respect.

Il n'existe aucun pouvoir extérieur, mystique ou politique, qui puisse conférer à « mes » actions quelque signification valable pour « ma » conscience. Non seulement c'est *moi*, c'est-à-dire la Raison impersonnelle à laquelle je communie essentiellement, qui confère, du dedans, de la moralité à mes actes privés, mais parmi les fonctions de cette même Raison se trouve celle de constituer des pouvoirs hors d'elle-même en tant que « législatifs ». Quand ces pouvoirs, une fois constitués, se trouveront en opposition avec mes désirs sensibles ; ils devront rendre compte de cette opposition qu'il n'appartient qu'à la Raison d'exercer valablement contre la sensibilité. L'Au-

(1) « Dieu est Esprit ; et l'Esprit est Liberté. » (*II Cor.*, III, 17.)

torité ne naît que de la Liberté : ou bien on est forcé d'atténuer cette notion jusqu'à n'être simplement que « la force défensive de la société ».

L'Absolu ne sort pas de la conscience. Pourtant on ne saurait prétendre que chacun garde l'Absolu en soi-même une fois qu'il a été conçu : loin de là. Le Bien (et nous savons qu'on peut substituer ce mot à l'Absolu, sous quelque angle qu'on l'ait aperçu, positivement ou mystiquement, ne saurait prendre dans la conscience toutes ses proportions naturelles sans demander aussitôt à en sortir : seulement il sait, s'il est pur, qu'il ne peut se communiquer, sans se détruire, par d'autres voies que la Liberté. Le Bien cherche d'abord dans les limites du moi à s'actualiser autant que les énergies individuelles le permettent ; mais, comme il se donne pour infini et qu'il perdrait sa forme propre si l'on venait à perdre conscience de cette infinité, il n'a jamais achevé de s'exprimer en nous. C'est ainsi que l'excitation morale continue encore après que le sujet penserait avoir atteint pour lui-même le Bonheur, la Science, etc. Le Bien se révèle donc comme Force et comme Idée ; et c'est cette double fonction que nous rendons par le seul mot « Idéal ». Partout où le Bien se pose, il est *expansif* ; et une fois que la conscience est *pleine de Dieu*, elle est poussée hors d'elle-même par une aliénation sublime qui tend à porter la joie, le savoir, la vie, etc., partout où il y a place à ces épanchements divins. — C'est dans ce sens que Maimonide a parlé de la « *Faculté de Hardiesse* » inhérente à la Prophétie : « Ces deux « facultés, je veux dire la faculté de Hardiesse et l'Ima-



« gination, doivent nécessairement être très fortes dans  
 « les Prophètes... Cette Faculté de Hardiesse est, selon  
 « moi, ce que l'*Expulsive* est parmi les facultés phy-  
 « siques <sup>1</sup>. » La même notion se retrouve dans toutes les  
 théories de l'Inspiration ; il faut avouer qu'elle n'offense  
 ni la Raison ni la Liberté.

Le Fanatisme moral consisterait à objectiver la Raison  
 pratique hors de l'homme, à créer une volonté dans l'Ab-  
 solu, inconnaissable et pourtant directrice de nos libres  
 mouvements. Contre ce danger il faut maintenir avec  
 force l'idée moderne et kantienne de la « Personne ». « Que la Personne ne soit jamais moyen » ; l'Absolu c'est  
 elle élevée à la puissance *n<sup>ème</sup>*. Mais comme l'Absolu n'est  
 connaissable qu'au degré où nous le possédons morale-  
 ment en nous-même, il ne faut pas essayer d'introduire  
 dans la Liberté, sous le nom de « Volonté divine », quel-  
 que impératif qui ne serait fondé que sur les terreurs  
 imbéciles de l'Inconnu.

Il n'appartient qu'à la Raison de se perfectionner elle-  
 même et de s'intimer, à mesure qu'elle croît moralement,  
 un Impératif plus étendu. L'accroissement moral que l'es-  
 prit reçoit par des voies mystiques n'est ni plus ni moins  
 subjectif que toute autre sorte de progrès ; il ne faut y  
 voir, comme dans l'acte vital, qu'une *intussusception* ou  
 même une identité plus parfaite qui ne fait communiquer  
 l'Infini qu'avec lui-même dans la Liberté <sup>2</sup>. Nous verrons

(1) *Livre des Égarés*, ch. xxviii.

(2) Le mysticisme chrétien ne doit sa grandeur qu'à ces caractères  
 d'intériorité et de « retour à soi-même » ; sa formule doit rester dans  
 ce mot : « Redite ad cor. » (Isaïe, xlvI, 8.)

qu'à la suite de cet accroissement mystique, ou simplement moral, la Personne humaine devient capable d'un fait dont l'originalité n'est pas assez reconnue : « le Désintéressement ». Cette originalité consiste à étendre au delà du pur devoir les droits de la Raison pratique contre la sensibilité. Mais quand ce n'est pas la Raison personnelle qui aliène ainsi quelque partie du droit naturel au profit d'un bien « libre », connu rien que mystiquement, et lorsque autrui s'ingère dans cette sorte de suggestions, au lieu de la transcendance morale qui mériterait le nom « d'héroïsme », il n'y a plus là que fanatisme et immoralité.

V. — La loi morale, toute à priori, fait corps avec notre esprit ; et cet innéisme paraît s'opposer à ce qu'on parle de sa *surnaturelle* essence. Kant ne trouvait d'ailleurs dans la « Volonté divine » qu'un concept dangereux qui atténuerait la détermination de soi-même par soi-même, c'est-à-dire l'essence de la bonne volonté. — Il est certain que, si le caractère de « surnaturel » ne tend qu'à extérioriser la Loi morale, il en attaque l'essence. Même dans ses plus hardis projets de perfection, il faut que le Mysticisme ne songe à dépasser la Raison que par la Liberté, ce qui sera encore rester dans la Raison. Les suggestions symboliques, par où seulement le Mysticisme a des chances sérieuses de transcendance, n'échappent point à cette règle absolue.

Qu'on fonde le Devoir sur les mêmes bases que la Nature. Spencer n'avait point tort d'écrire ceci : « Admettre

« que telles ou telles actions sont respectivement  
 « bonnes ou mauvaises par une simple injonction de la  
 « divinité, cela revient à croire que telles ou telles actions  
 « n'ont pas dans la nature des choses tels ou tels genres  
 « d'effets. C'est la preuve que l'on n'a pas conscience de  
 « la causation <sup>1</sup>. » Nous ne pensons pas que l'on puisse  
 fonder le Devoir sur la « conscience de la causation » ;  
 mais, d'un autre côté, il faut travailler à faire cesser dans  
 notre conscience toute opposition, s'il y en avait, entre le  
 sentiment de la « causation » et le sentiment du devoir.  
 C'est à quoi le Mysticisme nous paraît le mieux réussir. —  
 Si le Mysticisme proposait l'injonction divine *dogmatique-*  
*ment*, c'est-à-dire séparément des symboles qui naissent  
 avec elle dans la conscience, il attaquerait à la fois l'inté-  
 riorité et la rationalité du Devoir ; mais, de même que le  
 caractère symbolique de la connaissance mystique n'a  
 permis la synthèse du moi et du non-moi que dans la  
 conscience où ont eu lieu les symboles et rien que pour  
 elle, de même sur le terrain pratique il ne peut y avoir  
 d'« injonction » que pour la volonté qui vit des symboles  
 donnés à cette même conscience. Dans ces conditions la  
 synthèse du Déterminisme et de la Liberté pourra se faire  
 dans la conscience et l'âme sentira qu'il y a, non seule-  
 ment harmonie, mais identité entre les vœux libres de  
 l'Idéal et les forces qui l'entraînent empiriquement où vont  
 avec elle toutes choses.

Les scrupules de Kant et les objections de l'Empirisme

(1) *Les Bases de la morale évolutionniste*, p. 43.

restent fondés contre un Mysticisme qui voudrait se comporter comme la Raison pure. A notre avis, il ne faut pas essayer d'intimer les désirs de la Volonté divine sans les symboles qui l'accompagnent dans la conscience ouverte à ses épanchements, ni, sous aucun prétexte, se glisser du dehors entre la Raison et l'Absolu ? Peut-être est-ce de là que naissent tant de malentendus entre les partisans de la morale relative et les partisans de la morale de l'Absolu. Il y a, pensons-nous, quelque facteur psychologique dont la subjectivité a pu faire généralement illusion et qui crée au fond de la conscience ces apparitions du Devoir qu'on ne saurait ramener ni à la relativité des autres faits de conscience, ni à la raideur dialectique des maximes de la Morale. A nos yeux, le Devoir n'est pas plus déterminable scientifiquement qu'il n'est divulguable par les voies mystiques. Il faut qu'il se crée et qu'il se pose dans chaque conscience ; et c'est dans cet Acte d'Amour et de Liberté que l'esprit prend son envolée mystique hors de la Vie et du Temps.

La philosophie moderne, en faisant ressortir que la Raison est capable du même infini que la Liberté, aura rendu service aux mystiques de l'avenir qui ne songeront plus à s'attribuer une faveur divine d'intuitions, quelque « syndérèse » nouvelle, pour pénétrer dans les secrets désirs du Ciel. Dieu lui-même n'a pas de matière plus exquise à renfermer dans les « Mystères », ni d'objet à opposer comme « sacré » à tout le reste nommé « profane » que l'excellence des mœurs et les lois de la Sainteté. Les autres mystères n'existent donc plus ; et la Raison n'a

qu'à se purifier moralement<sup>1</sup> pour s'affranchir intellectuellement. — Sans doute Kant a ouvert le Ciel à la Raison avec une discrétion infinie ; mais il suffit qu'elle ait pu y toucher un seul instant pour que nous sentions que c'est bien nous-mêmes qui avons pu aller jusque-là. Soit qu'elle nous rapporte les simples conseils du sens commun, soit qu'elle revête la majesté du Nom divin, nous savons que c'est toujours la Raison et qu'il suffit pour arriver à l'Absolu de la généreuse simplicité de nos efforts. — Beaucoup de mystiques, contempteurs de la Raison commune, saint Augustin lui-même lorsqu'il présumait que l'auteur des choses « a dû détacher de la Raison essentielle qui nous rapproche de Dieu quelque partie plus grossière dont il a fait la Raison pratique, à peu près comme Ève fut détachée des côtes d'Adam<sup>2</sup> », avaient oublié les grandeurs et les beautés simples du Devoir commun à tous les hommes. Les anciens au contraire avaient compris que la fonction morale place la Raison au-dessus de tout ; la notion de « surnaturel », si confuse pour les Grecs et si opposée à leur Génie, ne se fait jour chez leurs poètes ou leurs philosophes qu'à propos du Devoir et des merveilles de la Sainteté<sup>3</sup>.

D'où vient ce penchant universel à « surnaturaliser » la

(1) « Cor purum penetrat cœlum et infernum. » (*De Imitatione Christi*, l. II, c. iv, 2.)

(2) *De Trinit.*, l. XI, c. iii.

(3) « Puissé-je toujours conserver dans mes paroles et dans mes actions l'auguste Sainteté dont les lois sublimes résident dans les cieux où elles ont pris naissance, ces lois dont l'Olympe seul est le père, que les hommes n'ont point créées et que l'oubli n'effacera jamais : en elles respire un Dieu puissant que la vieillesse ne peut atteindre, etc. » (Sophocle. *Œdipe-Roi*, v. 863.)

Loi morale qui fait cependant partie de nous-même ? Est-ce uniquement la crainte qu'inspirent cette opposition idéale appelée « Devoir » et les peines inimitables du Remords qui paraissent ronger l'essence même de l'âme ? Nous pensons que c'est aussi bien l'amour que la crainte et les joies non vulgaires que l'esprit trouve dans ces instances de la Loi morale, aussi caressantes d'un côté que répréhensives de l'autre. A ces accents dominateurs que prend le Devoir quand il se pose en nous catégorique, imprescriptible à tous les siècles, la conscience n'a qu'à répondre par un acquiescement. A ce moment les menaces se changent en amour, la résistance divine se transforme en une merveilleuse identité : d'où résulte un sentiment de « règne intérieur » aussi envahissant que pouvait paraître absolue l'opposition du Devoir. Il n'y aurait qu'à répondre sans défaillance aux désirs divins de la Raison pour que cet état se confirme et que l'homme se trouve consolé de tout en sa vie et jusque dans la mort par les joies de la Liberté qui nous identifient à l'Absolu. « Le Cœur, qu'effraie la terrible « puissance de la Loi à laquelle nul mortel ne peut résister, s'ouvre à la volonté divine qu'il reconnaît pour la « véritable essence de sa propre volonté et se trouve ainsi « réconcilié avec la Divinité <sup>1</sup>. »

(1) Lange. *Histoire du Matérialisme*, t. II, p. 581.



## § II. — DE L'ABSOLU DANS LA MORALE

- I. — Impuissance du Dogmatisme en Morale.
- II. — La Morale empirique, qui revient à l'Égoïsme pur, échoue devant des « faits » de Raison et de Liberté.
- III. — Rôle du Mysticisme en morale.
- IV. — Détermination du Bien moral, divin et humain tout ensemble.
- V. — Double erreur de l'Ascétisme : 1° il a voulu se fonder hors de toute expérience, même mystique ; 2° il ne tend qu'à isoler l'homme dans l'Absolu.

I. — Il n'y a de solidité pour la Morale qu'à condition de s'appuyer sur l'autonomie ou l'intériorité du Devoir ; mais elle doit joindre pourtant au caractère d'autonomie celui d'objectivité.

Quand il s'agit d'objectiver le Bien, il est à craindre qu'au sortir de la conscience il ne perde cette valeur absolue que nous lui reconnaissons sous sa forme intérieure et universelle. Quel est le Bien, positivement déterminable, qui peut nous inspirer le sentiment quasi mystique du « Respect » ? — Il y a, nous l'avouons, dans les critiques de l'Empirisme contre la Morale traditionnelle beaucoup de science et de franchise ; si bien que le Dogmatisme aura peut-être de la peine à garder son pouvoir législatif sur les mœurs de l'avenir.

De tous les principes rationnels dont on s'est servi jusqu'à nos jours pour qualifier moralement les actes humains et pour fonder les doctrines du Désintéressement, aucun ne reste sauf, nous ne disons pas des attaques d'un scepti-

cisme intéressé, mais des objections les plus graves quant à la science et à la bonne foi. — L'idée de « Perfection » peut bien s'introduire dans les jugements du Goût mais ne saurait fournir des principes à la Conduite : on ne peut appeler des « fins », au sens rigoureux qu'exige la Morale, des adaptations qui n'intéressent pas l'*être* et qui ne valent que pour la satisfaction du sujet pensant. — La notion Aristotélicienne du « Bien », plus rapprochée, il est vrai, de la pratique, ne confère pas à nos actions un caractère assez original de « moralité » ; il y manque un Objet qui imprime sa *marque* à la Liberté, à moins qu'on ne redescende de l'Eudémonisme d'Aristote à celui d'Épicure, plus caractéristique. — Les Mystiques-Dogmatistes, à leur tour, ne définissent pas suffisamment cette « Béatitude » qu'ils ont voulu substituer au bonheur humain comme terme de nos désirs. Nous verrons bientôt les dangers de l'Ascétisme comme système de Conduite. — Toutes les autres théories du Devoir se ramènent facilement à l'Utilitarisme et celui-ci à l'Empirisme.

II. — Pourtant, si l'on se remet entre les mains de l'Empirisme, il faut renoncer à la transcendance du Devoir. Une Volonté, selon cette doctrine, serait plutôt « immorale », si elle consentait à une action qui ne doit pas exalter la vie sensible pour son propre compte ou pour celui de l'espèce. Les complications mentales qui nous ont amenés à considérer comme « bonnes » et même « obligatoires » des actions directement désagréables à leur auteur, ce ne sont que les ruses de la Vie contre les méfaits de

l'Égoïsme; arrivée à ce haut degré d'adaptation qu'elle a dans l'Humanité, elle a senti qu'elle ne pouvait plus progresser, c'est-à-dire gagner à la fois en longueur et en largeur, qu'en s'idéalisant de plus en plus; et voilà tout ce qu'il y a de plus dans le Devoir que dans la soif ou le sommeil <sup>1</sup>.

Il est impossible de se méprendre sur une telle idéalisation : l'Empirisme nous conduit en morale à l'Égoïsme, comme en ontologie il prétend nous ramener au Simple. Or, l'Égoïsme, tout seul, n'est pas plus le Devoir que le Simple n'est l'Être. L'Empirisme cherche l'essence de la Volonté, comme de la Connaissance, dans le fait organique le plus voisin qu'il peut trouver du « mouvement »; tandis qu'au contraire l'acte vital ne devient Connaissance et Volonté qu'en se compliquant, c'est-à-dire en prenant *dans le sujet* un surplus d'acte qui n'est *issu que de lui-même* et point des choses. C'est cet élément tout subjectif que l'Empirisme néglige constamment en morale, tout en ayant l'air d'en tenir compte sous divers noms.

L'Egoïsme, c'est la « tendance à durer », qui est le fond de la vie; et toute la morale empirique consiste à développer cette tendance en ajoutant les ressources de la Réflexion à celles de l'Instinct. Que veut-on dire quand on parle d'« étendre » la vie, non seulement en longueur, mais encore en « largeur »? Ou bien ce second progrès ne tend qu'à *combinaison* les causes empiriques, de façon à

(1) « En montant... la force de conservation s'est accrue... par le « fait de soumettre les sentiments présentatifs aux sentiments « représentatifs et les sentiments représentatifs aux sentiments « re-représentatifs; à mesure que la vie s'est développée, la sensibilité concomitante est devenue de plus en plus idéale. » (Spencer. *Les Bases de la morale évolutionniste*, p. 93.)

accroître la *quantité des faits* de conscience, ou bien il tend à *compliquer* la Vie d'*autre chose*. Nous adoptons cette dernière hypothèse comme plus favorable à l'Empirisme. « Etendre » la Vie, c'est donc l'idéaliser; mais cet élément idéal qu'il s'agit d'ajouter à la Vie, on ne peut l'appeler sérieusement une « re-représentation », c'est-à-dire la répercussion très lointaine du choc nerveux dans les profondeurs de l'organisme. L'élément moral de la Vie est plus que la transformation du désir sensible, puisqu'il donne à la Vie une valeur que notre conscience perçoit absolument à part de tout le reste. Si la loi morale n'était qu'un dérivé de l'expérience, il n'arriverait pas que l'homme tienne encore plus à se conserver « de cette manière et dans ces conditions » qu'à se conserver empiriquement et simplement. « Etre en vie », ce n'est pas même le minimum de la moralité : on ne commence d'être « un homme » que lorsqu'on préfère à la Vie *autre chose*<sup>1</sup>. La Vie, pour « s'étendre », n'irait pas jusque-là. C'est donc qu'un acte supérieur à la Vie s'affirme dans notre Liberté. La préférence que l'être raisonnable accorde au néant sur le péché est bien plus qu'un fait accidentel ; elle a une telle signification qu'on peut s'y appuyer pour discerner entre la contingence et la nécessité, entre l'être phénoménal, qu'est la Vie, et l'être pur ou élevé à la puissance de devoir-être. Ce fait intérieur d'aliénation morale du moi, qui est

(1) De même que la Vie apparaît comme une résistance aux forces physiques et que pourtant elle s'en dégage à titre de conditions, la Liberté triomphe de la Vie, non en s'y opposant, mais en s'y superposant par des actes qui peuvent aller jusqu'à une complète séparation et indépendance des deux principes.

tout l'opposé de la recherche pure et simple du néant ou du « découragement », il faut le retenir comme un de ces faits cruciaux qui nous indiquent la direction à prendre quand, la boussole de l'expérience venant à manquer, on se trouve dans la nécessité d'achever la connaissance par les seules impulsions de la conscience. Le Devoir, seul, nous introduit dans l'Être.

L'empirisme est fort de l'impuissance où se trouve le dogmatisme de dire où nous mène la morale de l'Absolu ; mais s'il reste constant que dans les limites de l'Expérience il n'y a aucun Bien particulier qui aille à la mesure d'un homme moralement distingué, comme c'est en celui-là que nous devons rechercher le patron de notre espèce, il faudra bien, pour se rendre compte du fait moral, s'efforcer de voir au delà de la matière empirique. Ce « Sage » ne demande point à connaître l'Absolu comme il connaît tout le reste, pour s'en emparer : il exige pourtant qu'il *soit*, et il a besoin, à travers au moins de fuyants symboles, de sentir que la Raison aime son désintéressement.

Le Bien de la Raison n'est pas la Vie : il s'affirme dans la conscience réfléchie comme « autre chose ». Non seulement notre esprit ne peut, après réflexion, s'arrêter à l'Eudémonisme matérialiste, puisque la sensation n'est que d'un moment et que trop répétée elle tue ; mais l'Ataraxie elle-même, ou ne saurait trop le redire, ne suffit pas. La plupart de ceux qui veulent s'en contenter ne résistent pas à l'ennui d'un bonheur purement négatif<sup>1</sup>. La vie n'est

(1) On peut rencontrer l'homme d'Horace : « Desiderantem quod satis est » (*Od.*, l. III, ode 1) ; mais cet état doit être considéré

pas statique ; elle est dynamique dans toute son étendue : et c'est de là que nous vient ce besoin d'être excités, non du dehors seulement, mais aussi moralement, que nous pourrions appeler « la sensibilité de la Raison ». Nous avons besoin de *vouloir* autant que de voir et de sentir : vivre, c'est tout cela ensemble. Si l'on s'appuie sur l'observation directe des faits, on s'aperçoit que l'ambition morale n'est point, comme on l'a dit, une maladie de la Liberté<sup>1</sup>. Le caractère pathologique consiste moins dans l'infinité du désir que dans l'abdication de cette infinité : c'est celle-ci qui engendre le Pessimisme. La Vie s'affirme en nous comme Liberté, recherchant dans les biens qui se succèdent l'Être dont ils ne sont que les apparences. On résiste à cette affirmation en fixant la Sagesse, de parti pris, dans une modération pratique qui n'est rien de plus que « le sens de l'utile » ; mais la Raison ne se laisse pas ramener à ce point où la vie animale se tient d'elle-même

comme le triomphe même de l'ambition morale sur les désirs empiriques. N'oublions pas que c'est « ce modéré » qui s'écrie : « non « omnis moriar..... » (L. III, ode xxx.) »

(1) On ne peut nier que le défaut naturel de vigueur morale engendre, dans bien des cas, le mécontentement et jette l'homme au-dessous de sa Raison et de son Devoir. « L'esprit de l'homme, dit « Hume, est sujet à certaines terreurs dont il ne saurait se rendre « raison à soi-même, procédant soit du mauvais état des affaires « publiques, soit d'une humeur sombre et mélancolique... Il est « encore sujet à je ne sais quelle élévation présomptueuse qui naît « des heureux succès, d'une abondance de santé, de la vigueur du « fluide nerveux. Dans cet état de l'âme, l'imagination enflée ne « trouve rien dans ce monde sublunaire qui puisse la contenter. » (*Essais moraux et politiques*, 12<sup>e</sup> essai.) — Mais si un grand nombre d'hommes heureusement doués sous le double rapport du caractère et de la fortune ont été sujets à ces mêmes phénomènes, on est bien forcé de conserver ce lieu commun de « l'humaine tristesse » qui n'est, pour l'ensemble de l'espèce, qu'un manque de foi à la Liberté dans laquelle habite l'Absolu.



et la Liberté méconnue se venge par la tristesse accablante, inexplicable et intime comme le *Sort* des maudisseurs anciens<sup>1</sup>. On a défini le Pessimisme moral d'un mot qui en fait connaître à la fois le mal et le remède : « Un état « d'égoïsme émotif où il semble que l'âme ait gardé intacte « la puissance de souffrir en perdant celle de se donner<sup>2</sup>. » La « puissance de se donner », c'est la Liberté même, considérée, non plus comme indifférence, mais positivement, au même titre que nous disons « la vie », « la pensée ». Or, à ce titre, il y a dans la Liberté quelque chose de mystique : rien n'est plus inscientifique que ce phénomène de l'aliénation morale du moi.

III. — Quels rapports y a-t-il exactement entre la conscience morale et le Mysticisme ? — Avant de répondre à cette question, il faut rappeler que le fait mystique est né d'un besoin de synthèse entre l'Esprit et la Nature : il fut et sera toujours une aspiration à s'unir à quelque Être qui résume substantiellement le monde et le moi, en les dominant. Pour savoir si l'idée morale fait partie de ce besoin et de cette aspiration, il fallait d'abord rechercher, ainsi que nous l'avons fait, si cette idée admet ou exclut l'Absolu. Dans l'hypothèse négative, le fait mystique,

(1) « L'homme qui fait de l'adaptation aux conditions externes « le but de sa vie devra donc redescendre successivement les degrés « de l'Être et se plier, se soumettre, s'identifier aux choses dont il « redoute le choc. Dès lors il ne verra plus que des maux dans la « conscience morale, dans l'intelligence, dans le sentiment, dans la « vie, dans l'existence elle-même, car toutes ces tendances sont « contrariées par le monde externe; et finalement il considérera « l'annihilation absolue comme le souverain bien. » (E. Boutroux. *De la contingence des lois de la Nature*, 2<sup>e</sup> éd., p. 127.)

(2) Paul Bourget. *Discours de réception à l'Académie Française*.

dépourvu de toute signification morale, se trouverait confiné dans l'ordre de la Connaissance : or il n'a pas, sur ce terrain exclusif, de valeur objective et ne serait plus qu'un moyen de nous débarrasser du caractère « inachevable » de nos pensées, une « fausse sortie » dans l'Inconnaissable. Nous serions subjectivement allégés du Mystère et de la Fatalité par un Dieu d'autant plus doux que nous le créons à notre image ; mais d'acquisitions positives, il n'y en aurait point. Au contraire, si l'idée morale ne se laisse pas enfermer dans les limites de la Vie, c'est que l'Absolu demande à rentrer dans la Connaissance et de là dans la Conduite par une nécessité encore plus forte que la Logique. Le fait mystique par cette ouverture rentre dans la Conscience tout entière et y règne légitimement.

Cette identité, ou tout au moins cette stricte affinité du Mysticisme et de la Morale, apparaît-elle dans l'histoire ? Il ne nous appartient pas proprement de le rechercher ; mais nous devons pourtant remarquer, de façon très générale, que les religions ont toujours contenu toutes les données morales qui existaient en tel pays et à telle époque où elles ont paru. « La morale et la religion, a-t-on dit, n'ont aucun rapport, où n'ont tout au plus que des rapports *rudimentaires*, dans les civilisations inférieures. L'Animisme sauvage est presque entièrement dépourvu de cet élément moral que l'homme civilisé moderne considère comme l'essence même de toute religion pratique<sup>1</sup>. » « Rudimentaires », soit : mais

(1) Edward Tylor. *La Religion primitive*, t. II, p. 464-466.

dans ces rapports le sauvage engageait tout ce qu'il possédait de vie morale ; et, à mesure que la civilisation apportait quelque appoint aux notions pratiques de Justice, de Bonté, etc., la conscience mystique s'incorporait ces données nouvelles et s'en faisait au premier chef des moyens de s'unir à l'Absolu. D'ailleurs si l'on veut parler des religions « constituées », nous n'avons plus à défendre contre de telles assertions historiques notre thèse qui a pour objet le « fait mystique », essentiellement intérieur. Nous avons essayé nous-même d'expliquer par quelle corruption psychologique les symboles pouvaient dégénérer en des effets d'hébêtement ou de passions. Il n'est pas étonnant que l'égoïsme des classes dirigeantes ait parfois exploité tristement les tendances mystiques de notre nature : mais il s'est produit aussi, parmi ces foules religieusement opprimées, des élans de Liberté qui les ramenaient à l'intelligence du Dieu bon et vrai ; et il s'est trouvé des âmes où l'Idéal fut assez fort pour percer les voiles officiels et se faire jour dans des symboles plus purs.

Si l'on prenait le Mysticisme au sens de « Connaissance » et d'« explications métaphysiques », à l'exclusion du progrès moral, il ne serait dans sa plus haute expression qu'un savant Fétichisme : il n'y aurait qu'à le condamner radicalement. Mais c'est en fait tout le contraire : le Cœur succède à la Raison pure pour accomplir la synthèse *morale* du moi et du non-moi, mais non cette autre synthèse que nous appelons « la Connaissance ». A l'état mystique, notre esprit ne découvre aucun fait empirique nouveau et n'aperçoit aucune association nouvelle, logique,

mathématique, etc., de concepts : il ne fait que se créer à lui-même des symboles qui nous font prendre conscience de la Liberté et des choses non exprimables en concepts, telles que la *Dignité* de la Personne, l'*Infinité* de la Raison, etc., qui sont contenues dans la Liberté. — Lorsque, sous l'influence de la suggestion symbolique, la Sagesse revêt en nous les proportions de l'enthousiasme ou qu'elle prend la forme active d'« Amour », le fait mystique est accompli : c'est-à-dire qu'à ce moment il se fait dans notre Liberté une *aliénation du moi* tout aussi mystique que celle de l'imagination à l'état d'Inspiration ou de Prophétie. L'acte du Désintéressement, si froid et si calme dans sa sublimité, qui semble plutôt chasser la vie aux extrémités que la rappeler à ses centres organiques, voilà ce que l'on trouve dans le fait mystique pur et vrai : c'est ce fait d'aliénation morale qui communique sa noblesse à tout le reste de l'aliénation mystique et qui en fait l'état de conscience à la fois le plus vrai et le plus beau. On comprendra qu'un pareil fait doive être immédiatement précédé d'un acte d'intelligence qui soit suggestif, c'est-à-dire « représentatif », au plus haut degré. La Pensée s'active donc elle-même et tâche de *s'inspirer* ; ou plutôt il faut dire qu'elle reçoit de l'Absolu une affirmation d'amour, une impression d'éternité, quelque Grâce<sup>1</sup> enfin qui met la Liberté en communion avec le Bien créateur. La pensée ne pourrait pas autrement aller jusqu'à ces effets d'aliénation, ni donner à la Raison pratique un

(1) Nous employons ce mot naturellement, en dehors de toute acception théologique.

ébranlement suffisant pour qu'elle s'arrache aux étreintes mêmes de la Vie.

IV. — Quel est enfin le Bien pur, ambitionné par les Mystiques? L'originalité du Mysticisme, avons-nous dit plusieurs fois, n'est que le Désintéressement; mais il faut avouer que le Désintéressement n'est qu'une condition ou forme de nos volitions et l'on pourra toujours demander ce qu'il y a au fond de la volonté désintéressée, jusqu'à ce l'on ait pu constater, sinon quelque Objet positivement désirable, au moins quelque Fin intelligible. — Cette Fin est située dans la Vie; mais on ne pourrait démontrer par aucune force de raisonnements qu'elle y est renfermée tout entière. Le Bien pur nous apparaît, aussi réel que désirable, sous ce nom : *le salut de l'humanité*<sup>1</sup>. Les Mystiques le placent hors du temps et les autres dans le temps : mais ici peu importe. Il y a des qualités qu'il faut propager et des jouissances qu'il faut étendre aussi bien dans l'intérêt propre et humain de la Vie que pour ce que les Mystiques appellent « le salut éternel ». Une fois d'accord sur la valeur souveraine de ces avantages de Dignité, d'Éducation et de Bonté humaines, qui n'ont d'autres limites que celles de la Liberté, il faudrait savoir si nos conditions empiriques de Connaissance et de Volonté suffi-

(1) Kant dit que la cause déterminante de la volonté ne doit pas être la représentation d'un objet, car ce serait ramener le souverain Bien dans la sphère empirique. Nous restons d'accord avec lui en ne proposant à la Liberté d'autre fin qu'elle-même (la délivrance humaine). Ses symboles ne sont pas des représentations comme celles dont Kant réproouve le caractère empirique. (*Critique de la Raison pratique*, p. 157.)

sent à les faire valoir et à les conserver indéfiniment. La prétention mystique est celle-ci : prendre conscience de l'Absolu afin d'idéaliser la Vie comme le souhaite la Raison. Elle sera valable si, en effet, la Raison ne peut avec ses propres moyens toucher à quelque souverain Bien d'où elle rapporterait un Idéal solide autant que pur, efficace sur la Conduite.

Il ne nous semble pas qu'on puisse solidifier l'Idéal et rendre le Bien intelligible par les procédés rationalistes. Ces mots : « Raison impersonnelle », « le Beau », « le Bien », etc., n'ont pas même autant d'objectivité que les « Idées » de Platon. Si l'on veut en parler, il faudrait que ce fût comme on parle des Premiers Principes, de la Vie, de la Force, etc., en ramenant l'esprit aux effets qui nous les font connaître. Mais d'un autre côté ces effets du Bien, du Beau, etc., que nous appelons, d'un seul mot, « faits de « Raison », sont trop en nous-même pour que nous puissions les rendre intelligibles : comment nous y prendrions-nous pour « assimiler à notre esprit » (c'est le sens du mot *connaître*) les choses mêmes qui le constituent ? Nous avons vu qu'il n'appartient qu'à la conscience mystique de s'apparaître à ces profondeurs où l'on « sent les Premiers « Principes », mais surtout de reconnaître, à travers les symboles, leur caractère excessif. C'est ce *caractère excessif des Premiers Principes* qui constitue, pour nous, mortels, toute l'objectivité de l'Absolu. Tout autre essai d'intuition ou de raisonnement pour arriver à penser le noumène et à fixer l'idéal sur la mobilité de notre conscience nous semble devoir échouer ; au plein jour de la



Critique on ne trouve plus dans son esprit que des constructions empiriques et l'on s'en détache comme de rêves impuissants, parce que le Cœur n'y avait rien mis de lui-même.

Pourtant l'Idéal, de si haut qu'il nous vienne, s'applique à la Vie et n'a pas d'autre matière à informer. La Vie est-elle donc susceptible de ces transformations, et vers quels cieux aspire-t-elle à se déplacer? — Remarquons ici que le caractère mystique du Désintéressement, ce n'est pas de décider un homme, en fait et *quocumque modo*, à subir une perte qui servira au Bien des autres ; mais c'est de l'y décider par une générosité *vraie*, qui défie ces réflexions malignes, mais hélas ! trop justes, dont sont remplies les *Maximes* de la Rochefoucauld. S'il y a lieu moralement à quelque Mysticisme, c'est que *autrui*, quand même je le considérerais dans sa plus grande extension, en tant qu'humanité, ne possède empiriquement aucune qualité ni aucun droit pour que je me prive d'une parcelle de Bonheur ou de Vie à son profit ; c'est que *autrui* ne commence à m'imposer cette grandeur du Respect et de l'Amour moral, que lorsque je cesse de le considérer positivement et que je vais puiser ces sentiments à des sources plus profondes que l'Expérience et que la Raison pure. Il faut que l'Absolu m'apparaisse, comme il peut se trouver dans l'homme, en puissance au moins et se cherchant pour ainsi dire lui-même ; et que je sente cet Infini qui s'agite dans la Liberté, qui travaille à s'exprimer dans tout être pensant. Chacun devient mystique à sa manière, dès qu'il prend conscience de cette valeur plus qu'empirique,

soit qu'il l'apprécie comme « Personne » dans le Temps. soit qu'il la considère comme une « Ame » pour le Ciel.

L'Acte du Désintéressement est donc accompagné de symboles qui font apparaître l'Absolu devant l'Imagination, d'où il s'épanche dans la Raison et se propose enfin à la Liberté. Ainsi il se trouve mieux fondé que sur la Raison raisonnante, qui ne sait que comparer logiquement les choses sans jamais créer entre elles aucun rapport nouveau : l'homme ne devient créateur à son tour que par la rencontre mystique du Cœur avec l'Absolu. Quand une fois cette rencontre a pu avoir lieu, notre Raison en garde ce double sentiment : 1° qu'elle reste habituellement possible ; 2° que rien n'est plus désirable ; et dès ce moment l'homme est entré dans les voies du Progrès moral. Il cherchera à vivre hors du relatif, non point en mutilant la Vie, cette OEuvre parfaitement organique où nous nous trouvons engagés avec toutes choses, mais en la faisant, autant qu'il le peut, universellement bonne, comme elle nous apparaît en Dieu, libre et rationnelle avant tout. — Il n'y a donc d'autre Bien que moral ou humain. Si on veut l'appeler « mystique », ce mot n'ajoutera rien d'objectif et ne fera que rappeler par quelles voies le Bien se pose réellement et complètement dans notre conscience.

Ici prenons garde. Il ne s'agit pas de se complaire dans la conscience mystique du Bien comme à la plus délicate des jouissances, mais comme dans une Fin que la Vie elle-même recherchait, à laquelle elle aspirait par toutes ses adaptations ascendantes vers l'Humanité. Quand j'ai pour mon propre compte *idéalisé* la vie, mon cœur (de quelque

doctrine qu'il soit imbu, mais pourvu qu'il soit bon) éprouve en lui-même qu'il serait mieux d'étendre ce bienfait, et en vient à se considérer comme obligé à la Bonté envers autrui. Est-il possible pourtant que je me mette ainsi à aliéner une part de ma vie, de mon temps, de mes plaisirs, au profit du Bien, sous les formes où je l'ai conçu, et que je n'en éprouve pas quelque contentement plus important que toute satisfaction empirique, une joie plus large et qui semble venir de l'Infini ? Ou bien la Science m'avertit-elle de considérer ce sentiment comme « excessif » ?

En vue peut-être de décourager le Mysticisme, l'Ecole empirique elle-même a poussé souvent à outrance le principe du Désintéressement. Il nous semble que lorsqu'on a pris conscience d'un Bien plus large que tout intérêt particulier et qu'on s'est mis dans la disposition de renoncer même à la Vie pour qu'il puisse se réaliser dans la conscience générale de l'humanité, s'il reste après cela quelque goût sensible aux actions que l'on accomplit dans ce but, il n'y a pas la moindre raison d'inquiéter l'âme et de lui reprocher cette complaisance toute morale comme une fraude au Devoir ; il suffit de l'avertir qu'elle ne doit point s'appuyer sur ces effets sensibles qui ne tarderaient pas à prendre la place de l'intention morale et à gâter le Désintéressement. Veut-on que l'homme qui succombe dans un acte de libre et pur héroïsme se reproche, en mourant, même cet attendrissement moral d'humanité, de patriotisme, de religion, qui se mêle aux suprêmes pulsations du cœur ? Qu'elle soit mystique, stoïcienne, empirique, il faut pourtant que la Morale reste toujours humaine. Le

plaisir mystique n'est pas un des phénomènes les moins remarquables de la vie intérieure de l'homme : il demande à être propagé, non moins que le Désintéressement lui-même.

V. — L'Ascétisme est la morale contre laquelle les raisons de l'Empirisme peuvent valoir ; il tend à déplacer l'axe de la Conduite dans une sphère d'intérêts fictifs où notre volonté ne saurait se mouvoir. L'Absolu ne se montre à nous incontestablement que dans les désirs ou les impératifs de la Conscience, et la matière morale qu'il s'agit d'« informer » divinement, c'est la vie et spécialement la vie sociale. Des actes mystiques qui consisteraient à prendre conscience de l'Absolu pour accroître l'Absolu, soit objectivement, soit subjectivement, ne seraient qu'absurdité dans le premier cas, égoïsme dans le second. En définitive et pratiquement il n'y a d'apparition de l'Absolu que dans la Personnalité humaine. N'oublions pas que l'expérience mystique ne tend pas à créer un Objet hétérogène au monde et au moi, c'est-à-dire une entité d'autant plus négative qu'on chercherait à l'agrandir, mais bien, à prendre conscience de l'Infini qui est en nous, au-dessus de nos événements successifs et du moi empirique. Dieu n'est donc pratiquement et théoriquement que l'excédent infini et intelligible dont nous trouvons les prémices en nous-même et en toute créature raisonnable. Celui qui rechercherait cet excédent hors de lui-même, par une connaissance directe, s'appliquerait à ce qui *n'est pas* ; et celui qui voudrait s'y attacher de préférence à la réalité se perdrait pratiquement dans des chi-

mères. Cette Religion, dit saint Jean, ne serait pas sincère<sup>1</sup>.

Le Mysticisme risquerait d'égarer les affections si, une fois qu'il a pris conscience de son Objet, il voulait le transporter tout entier hors de cette vie, et, sous prétexte d'infinité, se soustraire aux exigences empiriques qui nous lient aux êtres inférieurs. La Nature nous intime, dans l'intérêt de la Vie et sous la forme naïve d'« instincts », des lois qui se combinent d'elles-mêmes avec celles de l'Ethique la plus réfléchie. Le Mysticisme doit reconnaître cette unité. C'est le même Absolu qui s'impose à tout ce qui évolue dans la mobilité du devenir et qui apparaît dans la conscience sous les formes immuables du Devoir. Il n'est pas possible qu'il s'oppose à lui-même dans la Vie et dans la Liberté : l'homme ainsi se trouverait essentiellement voué au Mal, divisé entre deux principes qui demandent tous deux à gouverner sans opposition<sup>2</sup>.

Toutes les fois que la Raison se montre prohibitive d'une action, on peut tenir pour certain que cette défense tend à sauvegarder quelque une des conditions de l'Existence ; toutes les fois qu'elle se montre impérative, c'est qu'elle nous propose un fait idéal, relatif à la Liberté et qui n'est pas au nombre des conditions empiriques de la Vie. Mais

(1) « Si quelqu'un prétend aimer Dieu et non son frère, il est « menteur. Celui qui n'aime son frère qu'il voit, comment peut-il « aimer Dieu qu'il ne voit pas ? » (*Ep.* II, ch. iv, 20, 21.) — L'Amour, aussi bien que la Raison, peut bien s'appuyer hors de l'expérience pour donner à ses motifs une sorte d'infinité, mais son objet ne se déplace pas pour cela : il est toujours dans la Vie.

(2) « On peut encore trouver, dit Spencer, des hommes regardant « la douleur volontaire comme un moyen de s'assurer la faveur « divine. » (*Les Bases de la morale évolutionniste*, p. 203.) Cette dégradation du Mysticisme n'a d'affinités logiques qu'avec la théorie damnable du « Mal Créateur ».

comme la Liberté, malgré sa transcendance, n'apparaît en nous que dans des conditions empiriques et que la Vie n'est que l'ensemble de ces conditions, on peut dire que la Liberté, en s'opposant à la Vie, travaillerait à se détruire elle-même.

Il est permis de penser que tout ce qui nous est insinué positivement, soit par des voies mystiques, soit par la simple Raison, ne tend pratiquement à rien qu'à une solidarité plus grande entre les hommes, et que tous les vœux de l'Absolu se résument pratiquement dans la Bonté. Or on ne trouve pas au fond de l'Ascétisme ce désintéressement fécond qui solidarise l'humanité dans l'Absolu, à la fois pour la Vie et hors du Temps : il a trop souvent incliné vers les négations pratiques du Pessimisme. « On mourra seul, dit Pascal, il faut donc faire comme si on était seul <sup>1</sup>. » Mais il est d'un plus pur Mysticisme de se mettre à l'action et à la vie comme si c'était pour toujours, simplement et sans s'isoler hors du Temps, dans l'Absolu. — La conciliation entre la morale empirique et le Mysticisme pourrait se trouver dans cette pensée : « Être membre... n'avoir de vie que *par l'esprit du corps* et *pour le corps* <sup>2</sup>. » La Vie, au sens empirique, n'a pas ce caractère de l'« Esprit » qui permet à l'amour de s'universaliser ; et c'est pourquoi son égoïsme est brutal : elle *individualise* et nous la voyons, dans la Nature, triompher d'autant mieux que l'individualisme y est plus strict. D'un autre côté l'Ascétisme a trop souvent entraîné des intelligences entêtées de spiritualisme à concevoir *l'Esprit* en opposition

(1) *Pensées*, art. XIV, 1.

(2) *Ib.*, art. XXIV, 59 *bis*.



morale avec la Vie : il aurait fallu, comme ici, l'appeler toujours l'*Esprit du corps* et ne pas tant travailler à concevoir le Bien hors de l'Humanité. Les Stoïciens, eux non plus, n'avaient pas su replacer l'universelle et abstraite Raison dans son milieu naturel, où elle nous apparaît « humaine » et par là nous attache : sous cette forme stoïcienne, pas plus que sous les rigueurs de l'Ascétisme, Dieu ne pouvait avoir son règne social. Il faut, moralement, que Dieu « s'humanise ». A quoi nous servirait de rechercher l'Absolu en soi et de l'embrasser hors du Temps par d'impossibles désirs ? Il n'est pour nous qu'un *reflet* qui tombe sur notre vie et l'idéalise. D'où tombe-t-il ? chacun se le dit à soi-même, dans un acte du Cœur qui a la puissance d'évoquer des symboles de l'Infini. Mais, quand nous parlons tous ensemble de l'Absolu, il ne faut pas lui prêter de substance ailleurs que dans la Liberté.

### § III. — DE L'ESSENCE MYSTIQUE DU COURAGE, DE L'HONNEUR, DE LA PUDEUR, DE LA BONTÉ

- I. — L'Organisme moral.
- II. — Le Courage est un sentiment de l'Infini.
- III. — Caractère excessif et mystique de l'Honneur.
- IV. — Le Respect n'est que l'impression de la Dignité qui est l'apparition de l'Absolu.
- V. — La Pudeur, orgueil mystique de la Raison.
- VI. — Les contradictions de la Bonté. — L'Amour sensible de l'Infini.

I. — L'Activité morale ne s'applique pas à une seule espèce d'effets : on peut dire qu'elle a des fonctions aussi

distinctes que les sens. La Volonté, de même que la sensibilité, se montre sous des aspects dont l'originalité ne doit être recherchée que dans le sujet lui-même. Selon les circonstances et quelquefois à l'occasion des mêmes objets la volonté *se tend* pour résister, *se plie* toute entière aux adaptations de l'Amour, *se replie* sur elle-même aux moindres appréhensions de la Pudeur, *se contracte* par des mouvements d'Envie, *se dresse* pour donner des Ordres; *s'incline* pour en recevoir, etc. Quel est le principe de ces différenciations intimes que nous rendons si faiblement par des images empruntées au Mouvement? il y a peut-être là une occasion d'apprendre au juste quelle est la force qui règne dans la Liberté, si c'est le vouloir-vivre ou autre chose. — La Moralité se décompose en plusieurs sentiments dont les plus importants, ou du moins ceux qui apparaissent avec le plus d'originalité à la conscience, sont : la Sincérité, le Courage, l'Honneur, le Respect, la Pudeur et la Bonté. Or nous trouvons dans chacune de ces fonctions morales de l'âme une tendance excessive à la Vie.

Nous reconnaitrons volontiers qu'il n'y a rien de mystique dans la sincérité. Cette vertu est comme le principe d'identité de la Morale, aussi importante et aussi primitive que ce principe l'est en Logique. A défaut de sincérité, c'est l'âme même qui manque à nos actions; et les plus belles apparences de vertu, quand elles n'ont pas cette identité morale qu'on a appelée « pureté d'intention », deviennent les plus immorales. Le dédoublement habi-

tuel de l'intention, ou la « Duplicité », est un vice destructif de toute la moralité qui ne tend à exprimer dans l'unité externe de la conduite que l'unité interne du Caractère. — Cependant, s'il est permis de pousser jusqu'au bout l'assimilation de la sincérité au principe d'identité, nous remarquerons que cette qualité morale, inféconde et toute formelle, ne produit rien par elle-même et qu'elle est plutôt la condition générale de nos vertus qu'un principe de mouvement pour la volonté. Aussi n'en faut-il demander l'origine ni à l'Empirisme, ni au Mysticisme : elle n'existe pas à part, mais elle est simplement au Bien ce que l'Evidence est au Vrai, une condition fondamentale pour que la conscience puisse se l'assimiler.

II. — Quelle meilleure définition peut-on donner du Courage que de l'opposer à la « violence » ? Et comme celle-ci n'est que l'exaltation passionnelle de l'âme, le Courage sera la domination de la Raison sur tous nos désirs et toutes nos émotions, le triomphe tranquille de la Liberté. — Dans les explications de l'Empirisme il ne saurait être question d'une énergie permanente dans sa forme et illimitée dans ses effets ; la Volonté, aux yeux de la science pure, émerge des tempéraments et n'est pour chacun de nous que la résultante parfaitement définie des éléments composants. Le courage n'est plus qu'une affaire d'équilibre. Or c'est précisément cette conséquence qui nous avertit de recourir à d'autres principes. Quoi qu'on ait dit, il est aussi impossible de mesurer la Liberté que

de lui assigner une fin : elle est excessive à la vie. Ce que l'on arrivera peut-être à mesurer, c'est l'intensité du désir sensible et des émotions qui l'accompagnent ; ce que l'on pourra prévoir, c'est le retour de ces mêmes phénomènes : mais dans cet ordre de faits la volonté n'est que régulatrice. Son influence ne consiste pas, comme celle de la Vie, à coordonner des mouvements en vue de la conservation du moi empirique, mais à unifier les faits de conscience, soit intellectuellement, c'est-à-dire en « concepts », soit moralement, c'est-à-dire en « actions » : c'est ainsi qu'elle arrive à constituer un moi intelligible et empirique tout tout ensemble qu'on appelle « *un Caractère* ». Pour se convaincre que la volonté est bien cette tendance excessive à la vie, il faut observer que ce n'est pas seulement à l'état d'homme avancé et transformé par la culture que nous en faisons l'expérience en nous-même, mais qu'elle se retrouve même dans les conditions les plus ordinaires.

La Conduite, alors même qu'elle s'efforce de rester positive et de se soustraire à l'idée d'Absolu, garde des caractères de Mysticisme : la présence de l'Absolu dans la Liberté est telle, qu'elle ne peut, semble-t-il, s'en défaire. Si l'on retire à l'Impératif moral le caractère d'Absolu, il arrive presque toujours qu'il se reporte sur la sensibilité et que le Désir reprend de ce côté la forme catégorique qu'on a refusée au Devoir. C'est un désordre sans doute, un état pathologique, puisque la sensibilité n'est pas susceptible de cette forme et qu'elle répugne à l'Infini : mais les faits de ce genre n'en restent pas moins instructifs. Le suicide atteste généralement que la volonté, une fois dé-

ournée de l'Absolu, ne s'en tient pas à des désirs finis et successifs. Il suffit que la Vie nous apparaisse clairement dans sa contingence irrémédiable pour que nous haïssions cette contingence au point de nous tuer. Cet acte est propre à l'homme et tient à la Raison comme l'idée d'Absolu. Le vouloir-vivre, en effet, est catégorique à sa manière; et la vie ne pourrait se donner un démenti, à moins que *autre chose* ne prenne position avec elle dans la Conscience et qu'ainsi un conflit soit rendu possible. Le suicide n'est pas au pouvoir de l'animal. Quand l'homme se voue de lui-même au néant, cette négation pratique de l'Absolu atteste que nous avons aussi dans notre Liberté le pouvoir de pratiquement l'affirmer. Le Courage, si l'on veut, n'est qu'un pouvoir de modération et d'équilibre entre tous nos autres pouvoirs, mais qui ne trouve à s'appuyer lui-même qu'idéalement.

N'est-ce pas cette déviation de la Liberté dans les désirs moindres qu'elle-même qui expliquerait le Mysticisme qu'affectent faussement l'Amour et d'autres passions dans des sujets moralement affaiblis ou, d'une manière générale, à des époques de décadence littéraire? Cette corruption coïncide exactement avec la corruption mentale des symboles dont nous avons déjà parlé<sup>1</sup>. Il n'y a pas de meilleur symptôme de force, pour les individus comme pour les peuples, que la sobriété mystique, c'est-à-dire la domination de la Raison sur tout le reste de l'homme, ses sens, sa littérature et sa Religion même. Le Mysticisme, selon

(1) Cf. II<sup>e</sup> Partie, ch. II, § IV.

l'expression de saint François de Sales, a son siège en la « pointe et cîme de l'esprit pour modérer et non pour desbaucher » toutes nos puissances.

La volonté appelle l'Absolu. Quand elle a pu se le donner à elle-même dans un objet pratiquement inépuisable, sinon infini, elle renaît à chaque instant de son activité même ; elle s'actualise toute entière dans chacune de ses actions, auxquelles, bien que bornées en elles-mêmes, elle confère l'infinité de ses intentions ; enfin elle va jusqu'à identifier la peine avec l'amour <sup>1</sup>. Le Courage, c'est-à-dire la force de vivre *en homme*, simplement et avec goût, à travers toutes les vicissitudes, n'est pas autre chose que cette présence de l'Absolu dans la Liberté.

III. — S'il est permis de donner une définition objective de l'Honneur, il faut dire que c'est « l'extérieur de la Conscience ». Subjectivement, l'Honneur est le sentiment de cette extériorisation. — Il nous paraît impossible de résoudre en éléments empiriques un sentiment à la fois aussi simple et aussi dominateur <sup>2</sup>. Au contraire, si l'on admet la transcendence morale de la Raison, le prix de la Personne, qui est tout le foud de l'Honneur, n'a plus.

(1) « Amor ex Deo natus est nec potest nisi in Deo, super omnia « creata, quiescere... Amor leve facit omne onerosum et fert æquale... liter omne inæquale... Amor plus affectat quàm valet, etc. » (*De Imit. Christi*, l. III, ch. v.)

(2) Cette explication empirique de l'honneur nous paraît absolument au-dessous de la réalité : « Qu'un homme soit calomnié, on « entrave l'exercice des activités qui servent au soutien de sa vie, « car la perte de sa réputation est funeste à ses affaires. Ce n'est « pas tout : la dépression mentale... peut le faire tomber malade. « De là vient la gravité morale de la calomnie. » (Spencer. *Les Bases de la morale évolutionniste*, p. 50.)



besoin d'être évalué et il faut dire simplement qu'il est « excessif ». Il n'est donc que logique de ne pas échanger ce bien contre le bien même de la Vie. Au fond du duel il y a une erreur : c'est « que le sang rachète du mépris » ; mais il y a en même temps un sentiment mystique qui nous montre l'Honneur comme une des manières d'être de l'Absolu en nous. — Il n'est pas vrai, comme on l'a dit, que l'Honneur ne doive ce caractère mystique qu'aux mœurs superstitieuses du moyen âge : il a toujours eu le même prix excessif à la Vie, et nous n'en voulons pour preuve que l'existence du Serment à toutes les époques de l'histoire. Le Serment (dont il ne faut pas exagérer le caractère religieux) est fondé sur le même jugement implicite que l'Honneur. On s'y fie sur cette assurance « que l'homme ne mettra rien en équation avec l'Absolu du devoir » ; et la solennité du Serment n'est précisément que dans cette évocation de l'Absolu qui, à l'état d'habituelle attention, ne reste pas toujours associé à l'idée du Devoir.

IV. — Il est bon de maintenir la notion du Respect dans ce sentiment d'« impersonnelle Raison » où Kant l'avait placée. Pourtant il faut bien dire que la Loi morale ne nous peut faire impression qu'autant qu'elle nous apparaît comme un « fait », c'est-à-dire dans les cas où elle triomphe réellement de notre sensibilité. Nous prenons d'abord en nous-même cette expérience, et de là naît aussitôt le sentiment de « Dignité ». Lorsque les autres nous apparaissent à leur tour revêtus de dignité, c'est-à-dire lorsque nous croyons qu'ils font dépendre comme nous-même toute leur

existence sensible du Devoir, ce n'est que la même impression de notre propre dignité qui se réfléchit sur autrui. Le vulgaire a reconnu cette identité morale du Respect et de la Dignité lorsqu'il a consacré cette définition bien expressive de l'immoralité : « un homme qui ne respecte rien. » — Mais, dans ce sens, le Respect n'est-il pas un fait mystique ? Il s'agit d'une expérience dont nous sommes les sujets, mais qui n'a pas d'objet dans la conscience empirique. Le Respect naît dans le même acte par lequel nous formons nos premiers sentiments du devoir : il est l'apparition de l'Absolu à notre Raison, réagissant de là sur notre sensibilité, étendant l'émotion morale à toute notre conscience. Si le Respect habitait dans la région des concepts, il appartiendrait à la Raison pure d'en rendre compte : mais c'est un fait de conscience qui dépasse en étendue toutes les représentations possibles. Les idées que nous pourrions former par voie d'abstraction seraient impuissantes à nous donner cette apparition du devoir, plus grand que l'être, qui n'a d'entrée en nous que sous les symboles créés par la Liberté.

V. — La Pudeur s'explique moins encore, si l'on veut exclure tout à priori de la Morale. — Ce qui constitue la matière empirique de ce sentiment, la génération et tout ce qui l'accompagne, n'a pas besoin de se justifier devant la Loi morale : c'est un ensemble de faits qui relèvent simplement du Déterminisme, comme la chaleur ou la végétation. La Pudeur n'existe pas aux yeux de la science : comment donc a-t-elle pu s'introduire dans la conscience ?

— Les données préhistoriques qui ont été proposées comme explication ne peuvent trouver leur place ici ; mais il est curieux de constater que la Conscience mystique et la Morale empirique s'accordent à considérer ce sentiment comme *une erreur*, dont la cause est indiquée contradictoirement dans les deux systèmes. Selon l'Empirisme, c'est que l'ignorance primitive ou la barbarie n'a pu encore céder sur ce point. Les mystiques croient au contraire que la Raison a été précipitée d'un règne sublime qu'ils appellent « l'état d'Innocence ». Nous tenons à remarquer que des interprétations aussi opposées s'accordent pourtant dans la même foi à l'excellence foncière des choses et à la Bonté créatrice. La Naïveté, cette sainteté des choses, qui s'évanouit, disent les Mystiques, dans le premier péché de l'homme, fait partie au contraire de l'Idéal évolutionniste. On ose se confier au Progrès jusqu'à penser que ces confusions inexplicables de la pudeur disparaîtront avec tous les autres préjugés dont souffre la conscience humaine et que l'état d'Innocence, ce rêve mystique, s'accomplira positivement dans l'Humanité : ce sera l'état scientifique.

— Nous sommes, ici, hors de ces hypothèses contradictoires. Le fait psychologique de la Pudeur consiste dans un instinct prétentieux de la Raison qui cherche à affirmer sa transcendance sur un groupe de faits empiriques ; et, bien que cet instinct (qu'il ne faut pas confondre avec la tempérance) n'aboutisse pratiquement qu'à déguiser la nature, il se trouve, en nous, aussi invincible qu'inutile.

On a considéré les susceptibilités de la Pudeur comme des phénomènes pathologiques : elles sont au moins injus-

tifiabiles. Nous ne croyons pas qu'on puisse les expliquer sinon comme un effort superbe de la Raison contre les conditions empiriques où elle doit s'exercer ici-bas. D'essence idéale et faite rien que pour « régner », la Raison déteste toute servitude et regrette en particulier celle qui trouble le plus la sérénité de son empire intérieur. Elle n'est pas maîtresse de ces impressions d'orgueil et tâche de se donner, par les stratagèmes de la Pudeur, des apparences d'une domination sur les sens qu'elle ne possède pas effectivement. — On remarquera que cette notion ne s'oppose à aucune des suppositions contradictoires dont nous avons parlé; mais elle reste avant tout mystique.

VI. — Moins définissable encore que la Pudeur, la Bonté se trouve, dans notre conscience, à l'opposé des déterminations prévues et concevables dialectiquement. Nous touchons ici au fond de la Liberté, à ce fait que l'on doit regarder, sous le nom de « Cœur », comme son acte propre et comme le triomphe de notre autonomie. Mais la Bonté qui peut entrer dans la conscience, croyons-nous, en fonction de Religion, demande à être saisie dans sa pure essence : celle dont nous faisons vulgairement l'expérience, mélangée d'autre chose et enveloppée de motifs qui peut-être l'absorbent, n'est plus l'essence morale que nous cherchons. Admettons, si l'on veut, qu'on ne soit rarement bon que par orgueil ou intérêt, hypocritement : mais encore plus rarement la Bonté existe sans au moins quelque mélange des vices qui lui font perdre un peu de cette universalité dans la forme et de ce désintéressement

dans le fond qui feraient d'elle ici-bas le véritable « Règne de Dieu ». — La Bonté consiste dans une contradiction ou du moins dans un implicite aussi difficile à expliquer que le concept de Cause, de Substance, etc. C'est peut-être ici comme aux débuts de la Logique : du principe d'identité, tout pur, ne jaillirait jamais aucune idée dans la conscience, et des principes rationnels du Devoir on ne ferait jamais sortir une décision de « désintéressement », aucun de ces mouvements appelés « don de soi », qui sont la plus vive affirmation de notre Liberté. — Devant la Raison plusieurs « moi » s'opposent dans un rapport d'égalité morale : voilà le Droit, la source des Devoirs. Or c'est, osons-nous dire, de la négation de cet axiome moral que naît la Bonté. Le moi, au lieu de s'opposer à d'autres comme une valeur égale qui demande à subsister distinctement, ne tend plus qu'à se voir confondu avec les autres dans une identité qui ne nous paraît plus seulement morale mais mystique.

Dans quelle autre vue que mystique pourrait-on aliéner ce qui a reçu de la Raison empirique le nom de « Droit », violer à ses propres dépens le principe si rigoureux « *cuique suum* » et transporter enfin dans autrui sa propre vie, son temps, sa liberté et son bonheur ? L'Empirisme échouera toujours à montrer cette pure essence de la Bonté ; et la bienveillance rationnelle, l'Altruisme, s'arrêtera obstinément à l'endroit où l'Egoïsme aurait plus à perdre qu'à gagner : ces limites lui sont sacrées d'instinct. D'instinct, au contraire, la Bonté va au delà.

Il ne faut pourtant pas exagérer ce que nous appelons « les contradictions de la Bonté ». Les actes d'aliénation

morale que la Raison ne peut justifier à l'aide de ses principes empiriques, elle les justifie autrement. Le « moi », qui n'est pas tout entier dans l'Expérience, ni dans le Temps, cesse de se poser devant lui-même empiriquement et ne considère plus le bonheur, la science, la liberté etc., que dans leur essence<sup>1</sup>. Il les sent d'abord en lui-même, mais bientôt aussi il les sent hors de lui, comme un objet sans limites. C'est ainsi qu'il réussit à échapper aux jugements tyranniques de l'Egoïsme. Le sentiment du divin, c'est-à-dire du Bien immuable, se fera jour en lui; et il triomphera d'autant mieux des oppositions de la sensibilité que demeure invincible au fond de la conscience l'assurance que ce Bien lui reste tout entier, hors du Temps, en commun avec tous les êtres raisonnables auxquels il pourra se dévouer. Nous pouvons donc remplacer le mot « contradiction » par celui de « transcendance ». Le mysticisme de la Bonté consiste dans de véritables *inspirations*, c'est-à-dire dans des représentations que l'entendement ne sait pas construire et auxquelles cependant il faut dire que la Raison participe à un très haut degré. Non seulement « un sot n'a pas assez d'étoffe pour être bon<sup>2</sup> » ; mais le Génie lui-même se déclare, surtout, dans ce genre de « pensées qui viennent du Cœur ». —

(1) Nous reconnaissons que cette intuition ne saurait avoir lieu par voie d'abstraction et de concepts, et que la réflexion ordinaire ne peut, non plus, nous la procurer. Pour se donner à soi-même cette vue efficace des attributs qui distinguent l'homme de tout l'ordre des choses empiriques, il faut un acte de réflexion plus avancée qui met la conscience dans un état symbolique. De là vient le caractère mystique de la Bonté.

(2) La Rochefoucauld : maxime CCCLXXXVII.



Nous touchons à ce dernier fond de l'âme au delà duquel il n'est plus permis, même au Mysticisme, de chercher encore du *divin*. Le Courage n'est que le triomphe de la Liberté au dedans d'elle-même : par la Bonté elle règne aussi au dehors ; non dans ce dehors empirique où elle ne saurait entrer substantiellement, mais dans ce monde des esprits qui n'a pour Espace que la diffusion entre tous du Bien indivisible. C'est de ce règne, qu'exercent entre eux les esprits et qui ne fait qu'accroître la liberté de tous, que Jésus a dit : Μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν<sup>1</sup>. Le don de soi, pur et vrai, c'est l'acte qui révèle Dieu d'emblée au Cœur et à la Raison : quand une âme peut l'accomplir, c'est qu'elle est en possession de la vie mentale et de la vie morale au plus haut degré. En cet état, il n'y a plus rien parmi les créations du Génie ou de la Liberté qui puisse encore étonner ; quoi que cela soit, on sent que soi-même on en est capable<sup>2</sup>. On est en Dieu.

La transcendance morale s'achève et Dieu nous donne enfin sa dernière apparition ici-bas dans cette forme rare de la Bonté qui s'appelle « l'amour des âmes ». Transporter sa vie et son bonheur dans autrui, c'est moins que d'y transporter sa Raison ; et si le don de soi peut revêtir quelque infinité, c'est bien quand il s'agit de se donner à ce titre, en vue d'accroître dans autrui la Personnalité et

(1) Matth., v, 5.

(2) « Le principe de la création intellectuelle, comme de toutes les autres, réside dans le don magnanime et irraisonné de soi-même... Le Génie de l'Artiste est comme toutes les grandes choses du monde : un acte de foi et d'amour. » (P. Bourget. *Disc. de réception à l'Acad. Fr.*)

la Liberté. Une fois qu'on a eu l'intuition des germes d'infini qui attendent de s'éveiller ou de croître dans toute âme, notre activité s'exalte et s'attache à cet objet par des sentiments où il entre autant de respect que d'intime complaisance. L'homme qui apporte ces vues dans l'œuvre de l'Education et de l'Apostolat, ou même dans la Politique, touche à un ordre d'affections « mystiques ». La Bonté alors ne relève plus de rien ici-bas. Le Christianisme lui-même n'a jamais pu introduire dans la conscience humaine rien de meilleur. — S'il fallait donner un nom à ce genre d'émotions qui envahissent la conscience sans la troubler et qui ne font qu'accroître son empire intérieur en l'entraînant hors d'elle-même, nous l'appellerions « un amour sensible de l'Infini ».

---

## CHAPITRE II

### DU ROLE MORAL DES SYMBOLES

#### § I. — DE LA CONCEPTION MORALE

##### PART DE L'INTELLIGENCE DANS LA MORALITÉ

- I. — L'Imprévu du Bien : inspiration morale. — L'influence des symboles est supplémentaire de l'Évidence rationnelle et représentative de l'objet moral.
- II. — La « Vision divine » universelle : conciliation morale du Christianisme, du Rationalisme et du Positivisme. — Mysticisme de Jacobi.
- III. — Analyse de l'Émotion morale : transcendance des représentations mentales qui l'accompagnent.
- IV. — Vérité absolue des symboles donnés à la conscience morale. — Leur ésotérisme.
- V. — Du rôle de la Grâce.
- VI. — Des rapports du symbolisme moral et esthétique — De l'Éloquence.

I. — L'Absolu n'est plus pour nous une abstraction ou comme une borne qui sert à marquer verbalement la fin du connaissable : c'est l'Unité suprême qui implique substantiellement tous les premiers principes et qui est, dans son essence tout active, Vie, Raison et Liberté. C'est l'Absolu qui nous crée et tout avec nous. Or, de même que la Vie n'est toute qu'initiative et qu'il est impossible de prévoir ce qu'elle fera demain, ni quels organes inconnus elle créera pour étendre ses fonctions, on peut dire que dans

la Liberté humaine l'Absolu ne fait que chercher des formes plus larges du Bien et des moyens de le réaliser plus activement dans les limites mêmes de la vie. L'Idéal aspire essentiellement à se rajeunir pour plaire : s'il venait à s'arrêter dans des formes tellement fixes que ni l'enthousiasme, ni le désintéressement ne puissent avoir lieu, ce serait sa fin et la fin même de la Liberté qui n'a rien de plus essentiel que ces actes-là.

Peut-on nous demander de définir exactement par quels procédés psychologiques l'Absolu, immuable et toujours nouveau, ne cesse de plaire à la Liberté ? Autant vaudrait demander comment la vie s'y prenait, dans le passé, pour créer des organes répondant aux besoins qu'elle éprouvait de s'adapter toujours plus complètement aux choses du dehors, où elle prenait le dessin de l'œil et de l'oreille qu'elle s'est donnés, dit-on, à elle-même pour voir et pour entendre. L'Idéal, dont la Connaissance scientifique n'est qu'une simple condition, est en nous à l'état d'effort : les symboles sous lesquels il se recherche lui-même dans la conscience n'ont rien de fixe que la fin, pour l'homme, *de s'affranchir moralement et physiquement*. Si nous avons reconnu la présence de l'Absolu dans la Liberté, c'est précisément parce que ce genre d'activité échappe aux prévisions du Déterminisme et qu'elle nous apparaît franchement comme un pouvoir créateur.

Quand l'Absolu rencontre ces conditions favorables que l'on résume sous le nom de « bonne » ou « généreuse volonté », il se pose là, comme pour la Vie, avec son énergie essentiellement inventrice, sous des modes infiniment

variés. La dialectique ne serait plus qu'un moyen ridicule quand il s'agit de parler directement à la Liberté et de l'entraîner moralement hors du « moi » par un amour effectif du Bien. Il ne suffit plus alors du « Discours » ordinaire; il faut l'Inspiration<sup>1</sup>. Ce n'est que vivement et en un instant que l'Absolu se montre « au Cœur »; il « apparaît ». S'il y a là quelque mécanisme à démontrer scientifiquement, nous pensons que c'est celui de l'Hallucination. Les images qui arrivent de cette manière à la conscience et qui s'unissent entre elles pour lui représenter un objet qui demande à triompher moralement de toutes les autres représentations, ne sauraient être que symboliques : c'est dire qu'elles sont données expressément à l'individu, pour lui seul, et qu'elles échappent à la curiosité d'autrui à peu près comme la Vie se dérobe aux recherches de la vivisection. Faut-il appeler ces symboles « mystiques »? En tout cas ce mysticisme ne doit pas être limité à la conscience des Révélateurs ou des Mystiques proprement dits; mais il s'étend à toutes les âmes qui ont « créé » quelque chose dans l'ordre moral et dont les œuvres portent cette marque d'originalité qui répond au mot « inspiration ».

(1) Kant est beaucoup trop abstrait dans sa « Typique de la Raison pure pratique ». La conception morale ne saurait se réaliser effectivement dans les conditions qu'il résume par ce mot « Rationalisme du jugement » (voir *Crit. de la Raison pratique*, p. 238-244) : elle a besoin de représentations; et comme ces représentations (Kant a raison de le dire) ne doivent pas être empiriques, elles seront symboliques. Nous comprenons les appréhensions de Kant : rien n'est difficile et dangereux comme la conception symbolique de l'Absolu. Mais le cœur « a ses raisons » et ses moyens; et il y a un mysticisme qui s'est préservé du fanatisme et de la contradiction intrinsèque par la seule supériorité du désir. Il faut bien constater que la pensée symbolique a eu son triomphe dans des états de conscience tels que François d'Assise et Jeanne d'Arc.

— Même dans la vie obscure et régulière, dont tout homme doit s'acquitter comme d'une tâche morale, il est certain que le fait mystique trouve maintes fois à s'accomplir. Il suffit pour cela que, un vif conflit venant à éclater entre les exigences du devoir et les désirs sensibles, la volonté se trouve jetée « hors d'elle-même » et doive faire appel à des suggestions plus promptes que celles du raisonnement.

Il serait dangereux, à la vérité, d'abandonner le Devoir aux impulsions du Cœur et de ne vouloir en prendre conscience autrement que par des analogies librement formées dans l'Imagination. Aussi faut-il maintenir au-dessus de tout le pouvoir législatif de la Raison et le caractère axiomatique de ses jugements. L'influence mystique des symboles n'a aucune portée à l'encontre de cette évidence naturelle qui illustre à priori certaines maximes et les impose à tout homme comme règles de conduite. Mais, bien que l'influence dont nous parlons ne puisse rien que dans le sens de ces maximes communes et qu'elle ne fasse que les fortifier mentalement, ce secours d'*Inspiration* se trouve à notre avis nécessaire, l'Idéalisme lui-même ne pouvant nous fournir les secrets de l'obligation morale et surtout du désintéressement pur et vrai. Les notions les plus consistantes de notre entendement, celles qui approchent le plus du « devoir être », ne sont que des schèmes et ne font que s'adapter aux choses empiriquement. S'il y a quelque à priori plus solide et plus pur dans l'entendement, ce n'est rien de représentatif et nous ne



saurions par conséquent le *penser* : nous sommes obligés pour en prendre conscience d'enfoncer dans ce moi intelligible où l'analogie seule, ainsi que nous l'avons vu, peut réellement nous introduire. L'Objet moral, qui se montre à nous effectivement et de façon à enlever notre consentement, ne saurait donc être une idée positive, une notion ; c'est un type *irréel*, créé de toutes pièces par le sujet lui-même, en tant qu'il tire de son fond impensable des apparitions de Liberté, d'Eternité, de Perfection, etc., qui dissimulent la contingence des objets auxquels notre conduite doit s'appliquer. La Raison, il est vrai, contient en elle-même tous les motifs de nos actions, même les plus héroïques ; mais nous n'en prenons conscience qu'à la condition de nous replier dans notre propre essence et de nous arracher à la tyrannie des affirmations empiriques, pour ne plus les employer que *symboliquement*, c'est-à-dire à titre de représentations aussi fictives en elles-mêmes que sublimes par leurs effets. C'est dans ce sens que nous osons dire que le Rationalisme et l'Idéalisme lui-même ne suffisent pas à engendrer l'obligation morale, vive comme elle doit l'être, toute-puissante contre la sensibilité.

Ce n'est pas fouiller indiscrètement la conscience que de pousser l'étude du « fait moral » plus loin que les explications rationnelles du Devoir : ce fait est accompagné dans l'imagination et la sensibilité d'expressions précises et de signes individuels qui importent à la Morale non moins qu'à la Psychologie. C'est dans toutes les vibrations intérieures qui accompagnent la volition, et non dans l'acte seul de décision qui la termine, qu'on pourra voir

réellement ce que veut l'homme et ce qu'il vaut. C'est bien des symboles mystiques qu'il faut dire : « L'expression « n'est plus considérée aujourd'hui comme un signe plus « ou moins lointain, qui pourrait se détacher *du fait* « *exprimé* : c'est une partie intégrante de ce fait ou de « son histoire. » (Fouillée, *Idées, Forces*, t. I, p. 141.)

II. — D'après la Doctrine chrétienne, il faut voir un rapport de stricte causalité entre les actes du désintéressement et la production des symboles mystiques. L'invisibilité de l'Absolu, ce n'est que l'obstruction morale de notre propre cœur. La maxime : « Bienheureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu<sup>1</sup> » ne doit pas recevoir d'autre interprétation. Si elle a été prise pour axiome fondamental d'un Ascétisme rigoureux, on peut aussi la regarder, au sens plus large et plus vrai de « désintéressement », comme le canon moral de tous les événements mystiques, voix, apparitions, etc. Qu'il suffise de rapporter à ce sujet l'opinion de saint Augustin, qui a su pénétrer mieux que d'habitude au fond du texte, jusqu'à cette raison morale que bien d'autres ont laissé échapper pour l'ombre des mots<sup>2</sup>. Sous ce nom de « Cœur pur », c'est bien le

(1) Matth., c. v, 8.

(2) « Combien sots, ceux qui cherchent Dieu des yeux du corps, puisqu'il n'est vu que par le cœur pur ! Or voici ce qu'il faut entendre par « cœur pur » : un cœur simple. — Il est bien difficile que cette pureté ne vienne à s'altérer par suite même de nos bonnes actions... L'œil est pur quand il réussit à jeter ses regards par-dessus l'opinion humaine, tout droit vers Dieu qui n'apparaît que dans la conscience ». (*De Serm. in monte*, l. I; t. IV, p. 431, et l. II, p. 345.) — « Dieu cherche la pureté intérieure par laquelle tout en nous devient pur, à l'extérieur comme au dedans... Il a dit lui-même : « Donnez et tout vous sera pur. » Mais « donner » n'est-ce pas essen-

désintéressement qui est glorifié et non une intégrité corporelle qui pourrait ne pas emporter avec elle cette transcendence, seule vraie, par laquelle une âme s'affranchit de tout égoïsme. Si la Nature a été prise au plus vif de ses instincts dans cet axiome évangélique, ce n'est que pour indiquer *a parte potiori* l'intégrale aliénation du moi et pour montrer qu'il n'y a qu'à cette condition, dans notre âme, effusion des espèces mystiques sous lesquelles apparaît l'Absolu. — La question ne doit pas être résolue autrement hors du Christianisme. Le mot « vision divine » sera remplacé par celui d'« d'Idéal » ; voilà tout.

On a réuni, sous le nom de « Morale du Sentiment » certaines théories qui ont mieux réussi à montrer l'insuffisance pratique du Dogmatisme qu'à asseoir, elles-mêmes, la Morale sur les bases d'une profonde observation psychologique. Se fier simplement aux inspirations morales du « Cœur », comme à des instincts supérieurs de sympathie et de justice, c'est renoncer à la science de la Conduite, à moins que l'on consente à pousser l'explication de ces instincts jusqu'au Mysticisme. La forme mentale des « inspirations du Cœur » doit être recherchée ; et puisqu'on les proclame supérieures aux concepts rationnellement élaborés par la conscience, il faut rendre compte de cette transcendence. On serait ainsi amené à reconnaître

tiellement un acte du cœur ? si la main s'ouvre et non le cœur, ce n'est rien ; et si le cœur s'ouvre sans que la main puisse répandre l'aumône, c'est tout devant Dieu... Le Pharisien qui avait invité le Seigneur et qui ne croyait qu'à la pureté matérielle, si la pécheresse s'était approchée de lui, il l'aurait écartée, rebutée avec des soulèvements de cœur. Mais le Seigneur voyait les pensées de cette femme ». (*Enarratio in Psalmum, CXXV*).

l'existence des symboles sous lesquels des objets, en eux-mêmes empiriques, prennent tous les aspects de l'Absolu et sont élevés pratiquement, de l'état passager de phénomènes, à l'importance du devoir-être. Qu'est-ce que cette « lumière du cœur » dont parle Jacobi ? Il aurait fallu à tout prix dégager l'élément représentatif qui accompagne et soutient les sentiments de l'honnête homme, et, dans l'impuissance de ramener cet élément à des concepts de l'entendement, on aurait été averti de le rattacher à quelque autre partie de la vie mentale. Ces symboles qui se dérobent à la Critique, ces apparitions qui s'éteignent dans la conscience dès qu'on essaie de les faire passer du Cœur, ou elles ont surgi, devant la Raison curieuse et raisonnante, ce sont plutôt des faits de vie que des représentations, des créations du moi que des reproductions de l'être empirique. A ces apparitions substantielles l'imagination fournit sa matière brillante, chimérique, inépuisable ; et la Liberté y met son souffle divin. Ainsi elles vivent, et il n'est pas étonnant que notre Raison ne les reconnaisse pas, car elles ne sont jamais les mêmes.

Si les philosophes dont nous parlons ne s'étaient pas interdit de réfléchir sur leurs propres théories au delà de la partie critique et destructive des autres théories du Devoir, ils seraient tombés positivement d'accord avec le Mysticisme. Ce qui sépare seulement ces deux genres d'explications, c'est l'idée mystique de la Grâce. D'après le Mysticisme, en effet, la moralité conduit l'esprit au bord de l'Absolu et lui donne même du mouvement pour y entrer : mais elle ne suffit pas, et ce mouvement de pure Liberté

ne peut réussir, si du dedans de l'Absolu ne se produit aussi un mouvement concordant. Cette différence pourtant ne nous semble pas irréductible. L'Absolu ne doit-il pas apparaître à toute conscience qui satisfait à certaines conditions de moralité ? Prétendre le contraire, ce serait établir dans l'Absolu une résistance gratuite, une Liberté de caprice, et enfin des menaces de « Mal infini ». L'éso-térisme mystique ne peut aller, sous prétexte de « Prédés-tination », jusqu'à introduire le fatalisme dans l'Amour dont l'idée de Dieu est très purement formée. L'Absolu, selon l'hypothèse mystique, répond aux appels du Désir moral ; et c'est lui-même qui se pose, par voie de Grâce, sous des symboles mieux choisis et plus purs qu'il ne serait possible à la Liberté de s'en donner à elle-même. — Mais il ne faut pas restreindre futilement cette hypothèse, si on l'admet. Toutes les fois que le désir humain monte dans les régions pures du Devoir et que la Liberté accomplit l'acte du désintéressement, il faut croire que Dieu s'engage infailliblement dans les voies de Grâce et que nous ne gagnons pas un seul instant d'avance sur l'Amour infini. A cette rencontre il n'y a que l'imperfection ou l'inconstance du désir humain qui puisse apporter du retard et mettre ainsi obstacle aux communications surnaturelles.

Le rôle moral des symboles n'est donc pas borné à quelques cas particuliers de tempérament ou d'éducation : il arrive à ceux-là même qui s'efforcent le plus d'exclure l'Absolu de leur esprit de s'élever pratiquement au-dessus de toutes les déterminations empiriques de la conscience

et, dépassant, non seulement l'Egoïsme, mais l'Altruisme même, de s'introduire par le désintéressement dans l'Absolu. Le Bien *pur*, sous quelque forme qu'on l'embrasse, de Progrès, de Liberté, de Volonté divine, etc., il faut l'aller prendre, qu'on le veuille ou non, dans une région de la conscience où n'entrent plus la succession et la relativité empiriques. Mais quand on vient à sortir ainsi de ses propres événements et à aimer le Bien en soi qui défie, dans sa pureté, les surprises de l'Egoïsme, que l'on s'en rende compte ou non, c'est que l'on est mystique. L'acte du Désintéressement n'est possible qu'à ce prix ; et combien l'ont accompli avec un mysticisme d'autant plus pur qu'il était inconscient ! N'a-t-on pas vu le Positivisme tourner en Religion ? c'est simplement qu'il était sincère et que l'Absolu, chassé de ce système logiquement, y rentrait par une autre porte, moralement. L'Enthousiasme, cette sainteté commune à toutes les âmes généreuses, trouve toujours quelques nouveaux moyens de se produire et de vivre. Le positivisme d'Auguste Comte avait son symbolisme et ne s'en cachait pas. Depuis, on s'est surveillé pour ne pas tomber ouvertement dans ces surprises où des idées extrêmes se rencontrent par l'affectation des mêmes expressions mystiques ; mais dans le fond des consciences les procédés de l'Idéal n'ont pas changé. L'esprit a beau se déclarer à lui-même que l'Absolu est inconnaissable ; il a beau se réfugier dans les abstractions pour s'inspirer moralement, sans images, sans émotion, par une conception directe et impassible des maximes de la Conduite : on n'est pas maître de changer les « Raisons du Cœur » en



des règles mathématiques. L'état d'amour impassible et sans représentations d'aucune sorte n'est pas le nôtre, à nous hommes, quand même il s'agirait de l'Amour purement moral. A ses meilleurs moments, l'esprit échappe à la réflexion et refait tout à coup la synthèse de lui-même pour vivre et pour agir : l'analyse et la réflexion, sans lesquelles il n'y aurait point de science, si l'on voulait s'en contenter pour la vie et pour la Liberté, nous conduiraient à l'inconscience et à la mort. Quelque sorte d'Idéal que l'homme ait choisi, il faut qu'il le symbolise pour l'aimer et pour en vivre.

On sait d'ailleurs qu'il ne s'agit pas de symboles extérieurs et socialement convenus. Plus un individu aura de force intellectuelle et plus on peut penser que les traits symboliques sous lesquels l'Absolu lui apparaît se dessineront intérieurs et personnels. On pourrait même ajouter qu'il importe, à ces moments de l'Inspiration pratique, de réduire les espèces imaginatives à leur minimum de représentation et que l'Idéal gagnera en grandeur morale autant qu'il perdra dans notre esprit de sa matière empirique. Mais enfin, pour qu'il nous apparaisse, il faut toujours que le Bien, invisible, prenne un corps dans notre conscience, c'est-à-dire qu'il soit *symbolisé*.

III. — On appelle « Emotion morale » celle qui arrive dans la conscience chaque fois qu'il s'agit de prendre gravement parti contre la sensibilité pour le Devoir. C'est proprement dans ces états de conscience que l'Absolu se pose symboliquement. — L'objet moral n'existe pas hors

de nous : celui qui n'aurait pas le pouvoir de le créer en lui-même serait réduit à des actes purement empiriques qui ne méritent pas le nom d'« actions » et tomberait moralement au rang des bêtes. Chez celles-ci le principe de la Conduite, qu'on nomme « instinct », est un pouvoir véritable de constructions mentales qu'on ne doit pas considérer proprement comme des créations, puisqu'elles ne varient jamais, mais qui constituent pourtant un « objet » intérieur ; ce sont des images, non successives et isolées, mais formant dans la conscience animale un dessin pratique, un groupe systématique de représentations. Pour que la Conduite soit « morale », il faut aussi qu'à chaque instant naissent du sujet libre des représentations coordonnées et que la conscience se donne à elle-même des *objets* pour les embrasser pratiquement. Or le double signe qui décide que la conduite est morale c'est : 1° que l'objet « pratique » ne l'est pas positivement, comme l'objet qui apparaît dans les inspirations de l'instinct ; caractère d'autant plus important que l'autonomie de la Volonté consiste précisément dans cette destination *libérale* de nos actions et non strictement utile à la vie ; 2° que ce même objet, né de la Liberté, apparaît sous des représentations aussi variées que celles de l'instinct sont immuables.

S'il y a des degrés dans la vie morale, on conviendra que ce n'est qu'à condition que cette double loi psychologique de nos actions s'applique aussi progressivement ; c'est-à-dire, que l'intention se montre de plus en plus libérale ou surempirique et que les créations symboliques se lèvent dans l'esprit plus distinctes, expressives du Bien

sous quelque rapport où il n'avait pas encore été senti et compris. — Une remarque non moins légitime, c'est que pour le même individu il y a comme des degrés d'intensité dans le Devoir : non que l'obligation morale manque jamais de se montrer catégorique, mais il y a des situations qui exigent un tel déploiement d'énergie morale que l'imagination et la volonté sont mises ainsi en un état d'hypéresthésie et de surexcitation qu'on peut considérer comme un cas véritable d'hallucination.

Quand nous sommes arrivés à quelqu'un de ces moments moralement critiques, nous savons qu'il a fallu évoquer vivement l'objet pratique dont il s'agissait (Patrie, Justice, Foi jurée, etc.), c'est-à-dire en former dans notre esprit quelque représentation aussi prompte que délicate, capable de tenir en échec les suggestions de l'égoïsme et des sens. Cet enthousiasme froid et sublime nous prend toute l'âme : c'est une aliénation véritable, c'est moralement la mort <sup>1</sup>. Ou bien il faut oser dire que dans ces actes (qu'on doit être capable d'accomplir au moins une fois dans sa vie pour mériter le nom d' « homme de cœur ») l'intelligence n'a aucune part ; ou bien il faut reconnaître que les conditions mentales du Désintéressement échappent à

(1) L'acte de désintéressement consiste à refouler les suggestions de l'appétit avec les représentations mentales associées. Si l'effort moral ne tend qu'à contenir les désirs sensibles dans les limites de la prudence et de la justice sociale, il ne donne lieu qu'à une faible aliénation du moi ; et les jugements pratiques toujours présents au fond de la conscience y suffisent. Mais il s'agit, dans certains cas, de l'aliénation complète du moi : sous peine par exemple de violer des convictions fondamentales, ou pour un Bien qu'on estime du plus haut prix, il faudrait s'abandonner soi-même, vie et biens. Or, à ces moments, si le non-moi triomphe moralement du moi, ce ne peut être que de deux manières : ou bien l'homme ainsi amené

toutes les règles et prévisions de la Méthode. Les représentations sous lesquelles le devoir-être se pose dans la conscience comme transcendant à l'être, l'Idéal, si l'on aime mieux, comme transcendant à l'Expérience, nous les appelons des « symboles mystiques ». Au point de vue pratique, on pourra donc considérer deux cas d'activité mentale. Le plus souvent il ne s'agit que d'accorder nos actions entre elles, selon un plan que nous trouvons intérieurement défini dans notre Raison pratique ; et alors l'œuvre de l'entendement n'est que discursive : nos concepts se combinent dialectiquement dans un ordre correspondant à celui que nos désirs empruntent de la Loi morale et nous pouvons nous exprimer le Devoir à nous-même au moyen de la parole intérieure, ordinaire. Mais il y a un autre procédé *extraordinaire*, que nous appellerons « émotionnel » ou « symbolique » et qui s'impose dans les circonstances que nous avons signalées. A l'état d'émotion, la conscience est prise toute à la fois : l'objet moral se présente à elle tout d'un coup ou trop vivement pour que nous puissions faire appel à des mots et à des concepts, en vue de nous l'exprimer à nous-mêmes. Il y a bien alors « représentation », mais *synthétique* et non discursive, *symbolique* et non dialectique.

au bord du Néant est empêché de reculer par l'Honneur ou quelque autre motif de moralité *extrinsèque* et se donne à lui-même un vertige d'ivresse pour s'y précipiter *sans rien voir* ; ou bien, il fait appel à des représentations mentales non moins transcendantes que la décision dont il s'agit, il se donne du cœur et *s'inspire* moralement, de façon que sa liberté et son amour lui restent à l'état de vive conscience jusqu'aux dernières pulsations de la vie. Le nom d'« idées » ne convient plus à ces représentations : la vie mentale, dans ces actes du pur Désintéressement, n'est plus conditionnée normalement et l'on cesse de penser empiriquement sous les schèmes du Temps et de l'Espace.

Il n'est pas question ici, cela va sans dire, des émotions passionnelles, qui n'emportent avec elles rien d'idéal et qui se bornent à exciter nos sens agréablement ou péniblement, sans que nous puissions traduire en aucun langage ces grossières expériences. Mais dans l'émotion morale qui nous occupe, bien loin que le sentiment étouffe les idées et rende impossible toute attention, il s'unit étroitement aux représentations qui expriment le Bien dans la conscience et s'exalte à mesure qu'elles s'agrandissent. Qu'on y regarde de plus près : quelle sera, dans ces cas d'émotion, l'expression idéale assez ravissante pour que l'esprit soit emporté par elle jusqu'aux effets d'enthousiasme et jusqu'aux décisions héroïques ? Il ne suffit pas là, avons-nous dit, du « discours » intérieur et rien n'est posé analytiquement dans la conscience ; mais l'Objet moral se pose en nous tout d'une pièce, au moyen d'une synthèse d'images aussi puissante qu'imprévue : c'est donc un fait de symbolisme. Toutes les autres opérations intellectuelles peuvent se résumer par le mot « Pensée » : celle-ci est « Vision ».

Il faut bien avouer que ce qu'on nomme des « états-forts » de conscience ne provient pas le plus souvent de notre activité morale : ce serait plutôt le contraire, en tant que les passions ont avec la sensibilité de bien autres affinités que la Raison. Mais quand la volonté réussit à s'introduire dans l'imagination et que l'attention peut s'établir sur un objet moral, ce cas de mono-idéisme devient la plus belle de nos hallucinations. La nature des faits prête ici à la plus longue attention ; car l'objet moral,

loin d'être épuisé comme les objets sensibles dans une seule intuition, s'étend et s'accroît à mesure qu'on le considère. Si l'esprit est assez généreux pour s'y attacher avec constance, cet objet s'exprimera en lui sous des symboles de plus en plus vifs, si bien qu'il s'y absorbe, s'hallucine magnifiquement et revient de là plein d'enthousiasme, d'éloquence et de courage. — Il faut accorder à l'idée morale le pouvoir d'envahir l'imagination et les sens aussi fortement que les passions : mais ce n'est pas à une idée purement représentative que cela appartient et il faut qu'elle s'accroisse d'un élément de Liberté qui transforme l'Idée en Idéal. Dans l'ordre esthétique ou moral, l'idée peut être appelée objective, puisque c'est encore un fait de représentation : mais on a vu <sup>1</sup> que l'objectivité propre de l'Idéal ne vient que du caractère excessif qui se déclare dans certains de nos événements appelés « faits de Raison » ou de « Liberté ». Et, comme d'autre part l'idée ne peut exalter la conscience qu'autant qu'elle prend la plus vive expression pour nous apparaître, il en résulte que l'activité morale, pour s'élever jusqu'à l'émotion, devient véritablement mystique, c'est-à-dire productive de symboles. Grâce aux symboles, l'amour moral est susceptible d'un merveilleux accroissement. A moins que les efforts de la volonté viennent à céder sous les résistances de l'Egoïsme, l'émotion morale et les effets symboliques qui l'accompagnent ne feront que s'accroître, jusqu'à ce qu'ils viennent accaparer tout le champ de la conscience.

(1) Cf. I<sup>re</sup> partie, ch. II; § II.



IV. — Nous ne croyons pas céder à des vues trop exclusives en avançant que les phénomènes d'Inspiration, bien qu'ils se dérobent aux critiques de la science, portent avec eux le maximum de vérité que l'homme puisse espérer ici-bas. Abandonnons à tout le reste, si l'on veut, le titre de « réalités » : mais l'Être ne se montre que dans ces analogies qui jaillissent spontanément d'un contact entre la conscience empirique et la Liberté. Notre esprit touche là à des sommets où une autre lumière succède à l'expérience : il convient de s'y laisser porter par la foi.

Qu'avons-nous à craindre ici de l'Imagination, ailleurs si décevante ? « Le passage de l'Imagination du possible à celle du réel, dit M. Renouvier, s'opère sous l'empire d'une émotion vive, d'une passion ardente <sup>1</sup>. » Mais ce « passage » n'a-t-il jamais lieu légitimement sous l'influence du Désir ? et toutes les représentations qui naissent de la Liberté sont-elles également futiles aux yeux du Penseur ? C'est une question capitale de le savoir : et nous ne trouvons point de criterium à ce sujet dans le domaine positif de la méthode. Si, selon l'expression du même auteur, « les fonctions réflexives et volontaires y sont « nulles ou très abaissées », je me méfierai de cette création d'objets intérieurs qui pourrait bien n'être que le « vertige mental » d'un esprit échauffé par les passions. Mais si c'est tout le contraire ?... Si c'est une volonté évidemment désintéressée et un extraordinaire amour du

(1) *II<sup>e</sup> Essai de critique générale*, t. II, p. 12.

Bien qui ont fait fonction de *cause* à l'égard de ces effets symboliques de l'imagination, ne dois-je pas, quoique irrationnels au sens de « Raison pure », y rechercher des significations valables sans réserve, aussi bien pour l'intelligence que pour la Conduite ? — M. Renouvier dit fort bien : « à l'extrême rigueur, l'origine et la valeur intrinsèque des sentiments qui possèdent la conscience d'un « Révélateur et l'obligent à ses affirmations, pourraient « dépendre de certaines lois supérieures et inconnues de « l'ordre du monde <sup>1</sup> ». Il n'est pas question ici de « Révélateurs » ; mais nous pensons que cet appel à « certaines lois supérieures » est valable, dans certaines conditions d'exquise moralité, pour toutes les consciences. A notre avis, le siège de ces « lois supérieures » est dans la Liberté, où l'Absolu a des entrées pour se poser à chaque instant sous des modes nouveaux dont le *comment* nous échappe.

Autre chose sont les « phénomènes », ou formes empiriques de l'Être, autre chose ces apparitions du Devoir-Être dans lesquelles le Bien, réellement, se communique à ceux qui sont capables par le Cœur de le désirer sans fin. Ces options du Cœur, rationnellement inconcevables, qui émanent de la séduction morale exercée au dedans de la Liberté par les apparitions du Bien, c'est le fait même que les mystiques ont appelé « Amour divin » ; et nous oserions dire de cet amour ce que l'on a dit de l'amour humain : « ce choix qu'on met en opposition avec la Raison nous « vient d'elle. On a fait l'amour aveugle parce qu'il a de

(1) *II. Essai de critique générale*, t. II, p. 12

« meilleurs yeux que nous et qu'il voit des rapports que nous ne pouvons apercevoir <sup>1</sup> ».

Il ne faut pas demander que les symboles mystiques s'expliquent au sortir de la conscience où ils ont eu lieu. On a, pour composer des traités de morale, la matière commune que fournit la Raison ou l'observation interne : mais la matière symbolique a un tout autre usage, exclusivement pratique et personnel. Une fois que le Cœur, en vertu de l'éducation et de l'habitude, a été rendu moral jusqu'à se vouer aux désirs du Meilleur, il montre une merveilleuse influence sur l'imagination : mais les formes symboliques qu'il tire de ce fond inépuisable, douées assurément de valeur esthétique, ne sont admirables qu'autant qu'elles restent pour les besoins du sujet et qu'elles ignorent les regards d'autrui. Il faudrait, pour les connaître, les arracher par surprise à la naïveté de ces consciences mystiques sans le savoir. Les apparitions authentiques de l'Absolu, au lieu de s'exprimer directement, ne cherchent qu'à se traduire pratiquement, dans des OEuvres : c'est par là que la Bonté, qui est essentiellement « Création » et « Génie », se distingue de toutes les autres sortes d'activité qu'on décore de ces mêmes noms, et qu'elle reste infiniment au-dessus.

Est-il permis de dire au moins quelles formes affecte de préférence le symbolisme mystique ? Suggérées par le Désir, ne subissant d'autres lois que celle de l'Analogie, pour laquelle les différences extérieures n'existent plus,

(1) J.-J. Rousseau. *Emile*, l. IV, éd. Garnier, p. 230.

les représentations symboliques surgissent des rapprochements les plus inattendus avec un objet empirique quelconque, ou même avec un fait de conscience placé en contiguité du fait de Liberté qui demande à s'exprimer en nous. Un « buisson ardent », un « souffle de l'air », etc., ont donné aux Prophètes l'apparition de Dieu : l'esprit peut donc prêter son infinité aux moindres lueurs de la conscience empirique.

Cependant la forme symbolique qui prévaut sur toutes les autres, si l'on veut s'en rapporter au témoignage des récits mystiques, c'est la forme humaine. Et comment en serait-il autrement ? N'oublions pas que le fait mystique n'est que le grossissement, ou plutôt le développement dans le sens de la vérité, de nos tendances à l'infini, que la traduction de soi à soi-même pour ce fond d'activité et de Liberté qui ne peut être rendu sensible directement. Or l'expression la plus naturelle de l'âme, où viennent se refléter les choses trop complexes pour être connues dialectiquement, c'est le visage ; dans le visage même, c'est le regard. C'est pourquoi le Mysticisme n'a pas de symboles plus familiers. Après avoir lu la plus grande partie des récits mystiques on obtiendrait l'assurance que cette profondeur où l'imagination des voyants se plonge pour voir Dieu, c'est quelque apparition humaine, non seulement idéalisée comme l'Art peut le faire, mais vivifiée par la Foi, plus puissante que l'Art. Bien souvent les mystiques ont dû n'avoir sous la pointe de leur regard intérieur qu'un *autre regard*, symbole à peine matériel, mais d'autant plus actif pour ouvrir à notre imagination

des vues dans l'Infini. Sur ce faible appui la pensée mystique trouve à se fixer : l'âme peut se voir alors elle-même, encore imaginativement, mais à un tel minimum de représentation, que cette fois elle est tout près de s'apercevoir en essence, dans sa continuité de Cause et de Substance avec l'Absolu.

V. — Pratiquement les appels mystiques à l'Absolu doivent être rares. A l'état ordinaire, les représentations symboliques ne peuvent durer dans la conscience ; la Raison et l'habitude suffisent pour que la conduite reste sous l'influence du Devoir. Bien plus, l'abus mystique est un danger des plus sérieux pour la moralité de la conduite.

Les besoins de la vie n'exigent le plus souvent qu'une présence virtuelle de l'Absolu en nous pour que les tendances égoïstes ne viennent pas à prédominer. Une âme saine distingue fort bien le caractère *positif* de la vie et, sans se soustraire un instant à la transcendance morale qui demande à caractériser nos intentions, elle se tient à la disposition du Devoir avec cette confiance joyeuse « qu'il n'est pas le contraire de l'Être et que le Bien se retrouve au fond même de la vie ». Les appels à Dieu par voie mystique ne sont que la *réserve de notre vie morale*. Nous n'avons pas à rechercher dans quelle mesure il faut y recourir : rien n'est plus difficile que de savoir, pour un homme en particulier, s'il y a équilibre entre les difficultés que la nature accumule parfois dans notre vie et les ressources que, d'autre part, elle a mises dans la Li-

berté. En tout cas c'est à cette occasion que le Mysticisme nous fait voir sa conception la plus originale : elle est aussi la plus belle, à condition que l'idée de « Grâce » puisse être franchement conciliée avec la Liberté. La Grâce ne doit être qu'une apparition très subjective et indivulguable de Dieu. Quand un homme ne trouve pas dans son propre Cœur de quoi se présenter à lui-même l'Absolu, ce n'est pas d'autrui qu'il empruntera quelque secours à cet effet. Dans ces états d'angoisse morale et d'impuissance l'âme est moins disposée que jamais à s'attacher aux symboles qui se présenteraient du dehors. Jamais la conscience n'a plus besoin de rester en elle-même ou de ne s'épancher qu'en Dieu. L'énergie qui pourrait relever les caractères surnaturellement, aussi intérieure à l'âme que le moi, agira à l'opposé des illusions mystiques : ses créations symboliques sembleront naître de nous-même et précéderont de bien peu (s'il est vrai qu'elles précèdent) les décisions de la Volonté. C'est dans cet écart, pour nous imperceptible, entre les symboles qui s'efforcent d'apparaître dans la conscience et l'acte de Liberté qui termine heureusement la crise morale, que se place l'hypothèse mystique de « la Grâce ». La Bonté infinie interviendrait à ce moment d'angoisses intimes ; une pénétration divine viendrait fortifier en nous la vision de l'Absolu et rendre exclusif le goût du Devoir. Il est vrai qu'il n'y pas d'hypothèse plus invérifiable : on n'en saurait du moins imaginer qui soit moralement plus respectable <sup>1</sup>.

(1) Ce qui rend la « fonction religieuse » difficile à expliquer psychologiquement, c'est que la distinction des deux termes mis



VI. — Le fait mystique n'arrive effectivement que dans certaines conditions morales de conscience. Il y a, à la vérité, d'autres faits, qui n'appartiennent pas en propre à la conscience morale et qui ne peuvent se passer des mêmes apparitions internes que nous avons appelées des « symboles » ; mais nous ne pouvons nous y arrêter longuement.

Lorsqu'il s'agit, non plus de décisions pratiques, mais d'effets esthétiques, on ne peut parler d'enthousiasme et d'« apparitions de l'Absolu » qu'autant que ces effets se rattachent à la Liberté. L'Art dramatique et l'Eloquence, à ce titre, gardent avec le Mysticisme une grande affinité de procédés psychologiques. Dans ces deux arts surtout il peut y avoir suggestion mystique et afflux de toute la conscience autour de l'Objet qui est trouvé bon et beau. Là même, pourtant, l'enthousiasme ne comporte pas des effets aussi importants que ceux de l'émotion morale : ce n'est plus qu'un fait de plaisir qui s'épuise dans la contemplation et ne laisse point de traces telles que le respect, le remords, la bonté, etc.

Mais c'est particulièrement l'Eloquence qui emprunte

ainsi en rapport risque de s'évanouir et la notion de Personne de se perdre dans l'Absolu. La doctrine de la Grâce, dont saint Paul était tout plein quand il écrivait : « *Je vis, ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi* », demande à être fondée sur des notions très solides d'individuation et de liberté. De Hartmann se plaint que le *théisme part de l'a-priori dogmatique que Dieu et l'homme sont deux personnalités conscientes, d'essence différente* (Rev. philos., oct. 1883, p. 414-416). Il faudrait en effet désigner quelque chose par où notre personnalité reste inaliénable et par où la Raison individuelle puisse encore subsister quand elle est sortie du Temps pour s'unir au pur Intelligible. Notre sujet ne peut s'étendre jusque-là.

ses plus réels effets au symbolisme mystique. Quand on veut donner une définition psychologique de l'éloquence, il faut observer avant tout qu'elle ne se borne pas à des effets de persuasion logique : autrement un livre serait plus apte qu'un discours à nous entraîner. L'Orateur s'est ému moralement par la contemplation d'un de ces objets qui peuvent intéresser le Cœur, « la patrie », le « progrès », une « tête à défendre », une « conscience à délivrer » ; et c'est au moment précis où son âme nous apparaît, à travers le Discours, prête à se détacher de tout pour cet objet, que l'émotion arrive jusqu'à nous : il ne nous ravit qu'autant qu'il nous semble avoir ainsi aliéné le premier ses désirs sensibles au profit d'un Bien supérieur. L'Eloquence n'est que ce fait de communication morale du désintéressement et de l'enthousiasme <sup>1</sup>. Or il faudrait observer en cet état, soit l'âme de l'orateur, soit celles des auditeurs ; il faudrait surprendre les images qui se succèdent au dedans de ces esprits *entraînés* et qui idéalisent assez vivement un objet très éloigné des sens pour qu'on soit disposé, dans ce mo-

(1) De ces paroles de Hume on pourrait tirer, par voie de contraste, la véritable définition de l'Eloquence. « On peut attribuer, » dit-il, le déclin de l'Eloquence à notre Bon Sens... Si vous ôtez le « pathétique des discours publics, il n'y restera que l'Eloquence « moderne, c'est-à-dire le Bon Sens rendu par de justes expressions. » *Essais moraux et politiques*, 16<sup>e</sup> essai. *Œuvres*, t. VI, p. 230-231. Anglais authentique, Hume appelle sans doute « bon sens », la faculté pratique de prudence et d'habileté. Le Désintéressement, il faut l'avouer, n'a que des rapports très négatifs avec ce Bon Sens qui triomphe par la seule « exactitude des expressions » ; et à ce compte « l'Eloquence moderne » n'aurait rien à voir avec le Mysticisme. Il s'agit de savoir si ce qui reste, une fois qu'on a ôté des Discours le Pathétique », serait encore l'Eloquence et si l'on doit réserver ce nom à l'Evidence pratique qui convient aux affaires, ou bien à une Evidence supérieure qui n'entre jamais en nous sans susciter des « transports » dans la Liberté.

ment-là, à le payer de son sang. Ces représentations, peut-être inconscientes, sont des symboles d'autant plus mystiques qu'ils soulèvent une plus grande étendue de conscience et entraînent plus vivement la Raison contre la sensibilité. Mais aurons-nous jamais des procédés graphiques assez intérieurs pour saisir et conserver ces aspects merveilleux que le Cœur sait créer en faveur des objets qu'il s'agit d'introduire dans la Raison et dans la volonté d'autrui ?

## § II. — LA CITÉ MYSTIQUE

- I. — Rôle social du Désintéressement. La Paix.
- II. — Force et Bonté : le « Cœur », unité de ces deux concepts.
- III. — La Liberté ne peut se donner d'autre objet mystique qu'elle-même. Idéal mystique et social, l'« Homme-Libre ».
- IV. — La cité mystique et le monde. — Libre, l'homme n'est jamais damnable.
- V. — L'intégration des âmes dans l'Absolu.
- VI. — Les audaces mystiques de l'Espérance.

I. — La Conscience mystique n'affectionne rien comme la Paix : sa Vision suprême est une Société parfaitement organique qui vit d'Ordre et d'Amour<sup>1</sup>.

On ne peut nier que le Désintéressement engendre la

- 1) Cœlestis Urbs Jerusalem ;  
Beata Pacis visio,  
Quæ celsa de viventibus  
Saxis ad astra tolleris ;  
Sponsæque ritu cingeris  
Mille Angelorum millibus.

(*Breviarium Roman.* Hymn. ad. Vesp. in Festo Dedicationis Ecclesiarum.)

Paix : à peine a-t-on besoin de relier ces deux idées par un moyen terme. Mais ce qui est moins aisé, c'est de concevoir une Société fondée sur le Désintéressement. La Vie triomphe par la lutte et s'engourdit quand elle est moins vive. L'épigénèse ne peut s'accomplir et donner issue à un vivant sans que des cellules viennent à prévaloir dans la masse organique et à constituer des centres d'énergie, autour desquels toutes les autres cellules viendront jouer le rôle d'une multitude aveugle et passive. La Société, non plus, ne pourrait durer si toutes les unités ne s'évertuaient et si quelques-unes ne réussissaient à devenir « des chefs » par rapport aux autres, à dominer.

Une conception de l'Absolu qui tendrait à abolir ou même à retarder cette vitale émulation serait antiscientifique. Faut-il donc ramener l'idée du Bien dans les limites de la Vie et borner le désintéressement aux restrictions du droit exigées par la Raison ? Ce serait renoncer à la fois à l'Absolu et au désintéressement. Dans le Temps il n'y a que des *faits*; et l'Absolu n'y trouve aucun fondement. Quant au désintéressement, si l'on ne veut y voir que les faits d'aliénation morale prescrits par le droit, ce n'est plus du Cœur qu'il relève, mais du Glaive : c'est-à-dire qu'il n'en faut plus parler.

Dans la Société, fondée, il est vrai, avant tout sur le Droit, quelle part convient-il de faire au désintéressement ? — A notre avis, il faut lui reconnaître tous les caractères d'un *postulat social* : c'est un fait aussi strictement réclamé par la sociologie qu'elle se montre impuissante à en dire les conditions. On ne concevrait pas qu'une société

se borne « à vivre » empiriquement, sous l'action organique et conservatrice des lois, privée d'un ordre idéal d'intérêts et d'actions qui tiennent à la nature même de l'homme. Les besoins de la Liberté font suite, en nous, à ceux de la Vie ; et c'est pourquoi sans doute on ne trouve pas d'exemple dans l'histoire de quelque société qui se soit désintéressée complètement de l'Idéal. Aujourd'hui même que le Monde paraît mieux armé pour vivre, on s'accorde à définir la Civilisation comme un état pacifique où il n'y aurait plus d'efforts que pour étendre, c'est-à-dire pour idéaliser la vie universellement. Ainsi revient dans les préoccupations de toute politique libérale et saine la « Vision de Paix » des Mystiques.

II. — On s'apercevra de plus en plus que le concept de Force n'est point l'opposé de celui de Bonté. De même que nous arrivons à croire, en regardant de près aux choses, qu'elles participent à un fond d'activité commune et que le Désir, âme du Monde, ne triomphe de la division de la matière qu'en s'obstinant à quelque Fin unique et souveraine ; on doit penser que le Désir s'accroît encore dans le même sens lorsque apparaît dans notre Liberté cette dernière transcendence que nous appelons « le Cœur » ou « la Bonté ». Pour que la Volonté vienne à se détacher moralement du moi, il faut que la Force, forme active du Bien, se réfléchisse en ce monde une dernière fois et fasse un acte d'indépendance encore plus remarquable que pour se constituer à l'état de conscience. Quand notre âme arrive là, les lois cessent pour elle : elle entre sous l'empire di-

rect ou plutôt en communion du Bien qui est à lui-même sa loi. Mais dans ce monde empirique où l'homme naît, il faut avouer que le Bien ne triomphe à ce degré que rarement et comme par surprises. La Vie n'a pas besoin de ce suprême effort ; elle n'emploie que les volontés utiles, c'est-à-dire égoïstes ; elle ne crée pas « les bons » et même les ignore. De là vient, dans la généralité des mœurs et de l'opinion, l'exotisme de la Bonté. Mais qu'importe : la conception ultra-positive de la Vie, soutenue même par l'énergie des instincts, ne doit pas l'emporter sur les lois de Liberté et de Progrès moral écrites dans les fondements mêmes de notre esprit. C'est à la Société de s'armer moralement pour que les uns ne puissent prévaloir sur les autres que pour le Bien de tous et que la chose publique ne tombe qu'aux mains des *meilleurs*, au sens de « désintéressés ». La Force dans l'homme doit avoir pour siège le Cœur. L'habileté pure engendre les Tyrans.

III. — Mais nous avons appris d'ailleurs que le désintéressement ne trouve pas à s'appuyer sur des symboles universels, comme sont les principes du Devoir ; et qu'ils ne sont formés au contraire que de ce qu'il y a en nous de plus privé et de plus libre. Rêver d'une « Cité mystique », ce serait donc s'enfermer dans un genre d'aspirations contradictoires qui ne peuvent passer dans les faits qu'à condition de violer l'idée de « Liberté », qui doit soutenir toutes les autres en cette matière. On ne peut assigner au Symbolisme mystique aucun rôle social. — A défaut pourtant de symboles communs, on doit proposer un objet univer-



sel, et en quelque sorte religieux, aux âmes capables d'aspirations sociales : cet objet, c'est la Liberté même, qui nous rend susceptibles de Mysticisme et qui en garantit la pureté. Déjà nous avons vu que c'est exclusivement dans ce fond de nous-même que nous apercevons l'Infini et que le vrai Ciel est là, dans ces virtualités du Bien que rien ne limite empiriquement. Et de plus c'est un objet pratique, en dehors duquel il n'y aurait plus que l'Absolu irrationnel, poursuivi par la seule imagination des faux mystiques dans tous les coins de l'espace et du rêve. — Dans notre cœur Dieu vit, se montre, appelle l'amour et le rend. Ailleurs il n'existe pas pour nous ; mais là il est aussi accessible qu'infini et s'offre à notre générosité autant qu'il s'impose à notre adoration. L'homme est moins un être « libre » qu'un être qui « se délivre » lentement par la Science, le Travail, la Bonté, la Raison, de tant de choses qui oppriment encore son âme et sa vie. Il y a donc un homme idéal qu'il faut produire au prix de tout le reste. « Libre » et « Saint », nous avons vu que c'est tout un ; et les mystiques disent avec raison qu'il n'y a d'autre mal que « le péché ». Car le péché, n'est-ce pas tout ce qui entraîne une perte de Liberté ? Et y a-t-il d'autre manière que celle-là d'offenser l'Absolu ? — Le Désintéressement trouve ainsi à s'appuyer solidement et à s'exercer sans fin. Toute sorte de Mysticisme doit se rendre entre les mains de ce Dieu qui est avant toutes choses et qui pourtant demande à se faire dans l'homme.

#### IV. — Lorsque saint Augustin, après l'Evangile et avec

tous les mystiques chrétiens, divise moralement les hommes en deux Cités incompatibles, « la Cité de Dieu et le Monde<sup>1</sup> », il faut voir là une de ces vérités morales profondément observées, mais qui deviennent, si on les pousse logiquement à l'extrême, des absurdités. Puisque la Société n'est que le rapprochement organique de tous les hommes pour le maintien de la Vie, comment y aurait-il au fond de ce fait une Antinomie ? Le Dualisme mystique des Manichéens sera de plus en plus remplacé par le concept rationnel et chrétien de Liberté. Ce n'est ni dans le Bien ni dans le Mal que la vie humaine est engagée, mais dans cette indétermination qu'on nomme « Liberté » et où le mouvement moral se trouve uniquement possible. Sans doute la volonté ne cesse de s'avancer dans le sens du devoir ou à l'opposé ; mais, s'il y a des effets *organiques* d'habitude et d'hérédité, il n'y a pas d'hommes absolument bons, ni absolument mauvais. On ne peut assigner un point dans l'évolution du Caractère où l'homme viendrait à perdre ce qui le fait « homme », la Liberté. Dès que la représentation rationnelle, ou l'acte du Jugement, peut avoir lieu en nous, la Liberté s'y trouve et ne fait qu'un avec elle. Dans un instant de libre Raison, c'est tout l'ordre moral qui peut se relever ; c'est même tout l'ordre de la Grâce qui redevient possible. Il n'y a donc logiquement dans cette vie que des « malheureux » ; et la suprême immoralité serait peut-être de damner absolument ceux

(1) « Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei, cœlestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui ». (*De Civitate Dei*, l. XIV, c. xxviii.)

que la loi ou l'opinion condamnent : ceux-là même conservent toujours assez de personnalité et de cette essence humaine que Kant appelle « Dignité », pour qu'on ne doive pas sans réserve les exclure de son respect. Dans le Mysticisme évangélique on ne rencontre aucun principe qui soit mieux établi, aucun sentiment plus profond. C'est sans doute ce caractère de respectueux amour et de parfaite égalité envers ce que l'Évangile appelle religieusement *une âme*, ce sont les mystiques condescendances de l'Être saint pour le péché qui conservent encore au Christianisme, à travers tant de siècles, une triomphante actualité.

V. — La vie empirique est un pouvoir de sélection, et c'est à ce titre qu'elle triomphe dans l'individu et dans l'espèce ; elle s'assimile des choses le meilleur. Faudra-t-il avouer que cet effort de l'Être se contredit dans sa plus haute manifestation, ou bien que la moralité n'est qu'une manifestation de l'Être inférieure à la Vie ? La Liberté n'est rien de solide, ou bien elle tend, comme la Vie, au triomphe et à la survivance du meilleur. Les êtres qui arrivent à ce plein développement de la Liberté qui est la Bonté ne peuvent être éliminés de l'existence ; par destination ils font déjà partie de l'Absolu. — L'Intégration des bonnes volontés dans l'Absolu, c'est précisément cette Cité mystique dont parlait saint Augustin et qu'il ne convient pas moins d'ignorer ici-bas, dans la mêlée sociale, que de souhaiter individuellement de toutes ses forces hors du Temps. Si l'Absolu existe, comment cette Cité pourrait-elle ne pas exister ; puisque par définition il est l'Alpha et l'Oméga des choses

et puisque le désir, qui est le principe de l'existence, ne peut expirer que dans la possession, l'acte finir, que dans le Bien ? A la fin de tous les mouvements par lesquels l'Être s'explique dans le monde pour se recueillir dans la conscience, ne doit-il rien rester ? Mais s'il reste quelque chose, cela ne pourra exister à l'état de dispersion ; il reviendra au centre et au dedans, dans l'unité stable d'où émane la Force et où tend le Désir. Les choses qui s'adaptent assez directement au Bien pour y pouvoir survivre, c'est-à-dire les bonnes volontés, se placent dès cette vie dans l'Ordre parfait et définitif, qui est l'Amour : il n'y a pas de voie au-dessus de celle-là pour ramener le multiple dans l'un.

Au point de vue affectif on ne saurait conclure autrement. S'il est vrai que la Bonté, dans l'expérience générale d'ici-bas, soit un exotisme, ceux qui se trouvent assez mystiques pour l'embrasser pratiquement le seront assez pour admettre qu'elle triomphe de quelque manière dans l'Absolu. Cela ne veut pas dire que l'on n'est bon dans la vie que pour se trouver heureux dans l'Absolu : ce serait détruire l'essence même de la Bonté. Seulement, quand les mystiques s'affirment à eux-mêmes, nonobstant toutes les apparences, qu'il y a quelque intégration morale des choses dans l'Absolu, ils se défendent à leur tour contre l'obsession du néant. Ruinés au point de vue du Bonheur sensible par la position qu'ils ont choisie dans la vie, aussi gênante que moralement élevée, ils apaisent les murmures de la sensibilité, ou même les désespoirs du cœur, par des promesses de Justice et de Bonté triomphante. La Cité

mystique, dans ces pressentiments de l'Espérance, sera construite d'après des lois si exactes de justice et de réparation que chaque perte de bonheur sensible ici-bas s'y retrouvera par quelque embellissement et dans quelque détail somptueux de l'architecture céleste<sup>1</sup>.

Il faudrait que dans ces choses morales l'on n'eût plus à parler de « sélection » ni « d'exotisme ». Ne vaudrait-il pas mieux dire que l'Espérance est universelle, ainsi que la Bonté, et que la Cité mystique n'a pas de murailles ? Cela reste du moins à l'état de vœu suprême. Quels que soient les faits, on doit soutenir que tout homme porte en lui-même les conditions de ce mysticisme qui accompagne la Liberté, comme la lumière accompagne le soleil. La Raison nous fait membres du règne des Fins par destination, tous ceux qui portent, non seulement un baptême mystique dans les régions insondables de l'âme, mais dans leur chair cette puissance d'émotion et de bonté qui nous rend créateurs, homogènes de l'Absolu.

On peut aussi considérer la signification morale de nos actions. Puisque cette signification n'existe pas dans la Nature, qui est toute en phénomènes, il faudra bien reconnaître qu'elle l'exprime autrement, par un verbe non explicatif qui ne fait que nous identifier à l'Absolu hors du Temps. L'être libre ne produit pas dans le Temps les

(1) Scalpri salubris ictibus  
Et tunsione plurimā  
Fabri polita malleo,  
Ilanc saxa molem construunt;  
Aptisque juncta nexibus  
Locantur in fastigio.

(*Brev. Rom. Hymn. ad. Vesp. in Festo Dedicationis Ecclesiarum.*)

actes qui lui sont propres : ce qui en paraît au dehors n'est qu'une *traduction empirique* de cette activité transcendante ; mais elle-même ne sort pas du monde intelligible. C'est ainsi que notre vie morale échappe au néant dans lequel vont se perdre empiriquement toutes nos actions. Kant s'exprime de la sorte sur l'être libre : *en lui ne naîtrait et ne périrait aucun acte*<sup>1</sup>. Or les mystiques croient d'abord, avec Kant, que les actes qui « ne périssent pas » s'intègrent en un tout *personnel* que l'on appellera indifféremment « âme » ou « caractère » : mais ils vont ensuite jusqu'à penser que les âmes s'intègrent à leur tour dans l'Absolu.

VI. — Remarquons enfin que le Mysticisme ne s'appuie pas sur l'espérance de la vie future timidement, comme sur un postulat : c'est là son avantage sur la Raison pure. La Raison mystique appréhende l'Absolu, *après qu'elle s'en est fait un objet intérieur* par les moyens qui lui sont propres, dans une intuition vive, analogue à celle des sens lorsqu'ils appréhendent les phénomènes. Ainsi, au fond des symboles où le mystique sent Dieu, il sent aussi son âme s'unir identiquement à Dieu ; et c'est là qu'il prend conscience de son immortalité, sans recourir à d'autres considérations. Ce n'est pas seulement pour combler pratiquement l'hiatus immense qui sépare notre Cœur de l'Absolu, ou pour construire logiquement l'idée du souverain Bien, que la conscience mystique se livre à l'Espé-

(1) *Crit. R. pure*, t. II, p. 140.



rance : elle croit, d'après ses expériences intimes, faire partie intégrante de l'Absolu et désire la vie future comme le bourgeois tend à éclore et l'embryon à naître<sup>1</sup>. Que deviendra, dans ce mystère insondable à la Raison, la personnalité des âmes?... Le mystique n'a pas recours sur ce sujet à de difficiles explications ; il se fie à Dieu, à l'infailibilité de l'Amour, plus qu'aux raisonnements. Après avoir aliéné son moi très purement, on ne songe pas à le reprendre avec ces opiniâtres désirs du « vouloir-vivre ». D'ailleurs on ne se perd dans le Bien qu'avec la conscience actuelle de se retrouver plus vivant et plus entier. Un acte aussi vital que celui-là ne porte pas avec lui des impressions de mort et de néant. — Dès ici-bas l'âme se sent divine : que les conditions viennent à changer, son essence ne change pas ; elle prendra part aux intérêts de l'Absolu, aussi distincte qu'auparavant dans sa Raison, libre enfin d'y participer directement et sans symboles.

L'Activité mystique s'achève ainsi. Là où finit toute expérience sensible nous avons vu que la Raison hésite : elle n'ose prendre au sujet de la vie future qu'une assurance semblable à celle de l'existence de Dieu. C'est pour elle un *postulat*. Comment en effet construire ce concept et qu'y mettrions-nous que nos songes ? Aussi l'intuition mystique, la Foi, réclame cela comme sa fonction propre

(1) « Tout ce qui est créé attend qu'on puisse reconnaître les « enfants de Dieu. Ici-bas tout sert à la vanité... mais alors tout « sera affranchi de cette servitude... En attendant la création « gémit, elle est à l'état d'enfantement. Et nous aussi, qui avons « déjà en nous-même un commencement de Dieu, nous gémissons « intimement dans l'attente de l'adoption définitive ». (Paul. *Ep. aux Rom.*, VIII, 19-23.)

et elle s'est définie : « *le pouvoir de donner de la substance aux choses qui ne sont encore qu'à l'état de désirs*<sup>1</sup>. »

L'Espérance mystique, pour donner un corps à ce qui en a moins encore que les objets de la conscience morale, s'appuiera une dernière fois sur des symboles : mais à notre avis tout cœur d'élite, quel que soit d'ailleurs son tempérament intellectuel, quiconque ici-bas a la force de la Bonté, trouvera en lui-même assez de mysticisme pour donner consistance aux rêves du Ciel. En lui l'Absolu se posera jusqu'à la fin sous des symboles appropriés, en attendant les intuitions qui doivent succéder à l'Espérance.

---

(1) Saint Paul. *Ep. aux Hébr.*, c. XI, 1.

## CONCLUSION

Si la Pensée moderne s'était affranchie du dogme religieux pour de nouveau s'emprisonner dans la conscience empirique et s'il fallait renoncer à toutes les combinaisons mentales qui ne reflètent pas la fatalité des successions réelles, cette contrainte ne vaudrait pas mieux que celle qui vient de finir.

La science, nous le reconnaissons, est souveraine dans l'ordre des choses expérimentales; et par « science » nous entendons amplement tout ce que Kant avait mis dans la Raison pure, les principes de l'entendement avec ceux de la sensibilité. A cette large activité de conscience il ne faut disputer aucune partie du « connaissable », au nom de quelque intérêt supérieur ou par attachement à des idées qu'on aurait crues indestructibles. Tout ce qui est « Objet » lui appartient. Mais d'un autre côté le « Sujet » tout entier échappe à la science; et nous prenons ce mot assez strictement pour qu'à notre tour il ne nous soit pas disputé. Nous regardons comme encore *extérieurs* les faits de représentation directe ou les apparitions objectives qu'on nomme « phénomènes »; et nous admettrons volontiers, si l'on veut, que l'intelligence qui se borne à les interpréter se trouve elle-même hors de

cette identité pure qu'on doit appeler « moi », car elle n'est qu'une intuition de rapports, fatalement consécutive aux images qui s'impriment en nous empiriquement. Le Sujet, à nos yeux, commence au delà des faits de conscience qui ne sont pas en même temps des faits d'autonomie pure ; et nous opposons aux termes « *ce qui se fait sans nous et qui existe hors de nous* », par lesquels on définit l'être empirique, cette notion simple de l'être subjectif : « *ce qui est fait par nous et qui reste au dedans de nous* ». C'est ce fond occulte de subjectivité qui a été, en se mêlant sans discernement aux images et aux affirmations de l'Expérience, la source de tant d'erreurs qui projettent comme une ombre de barbarie sur les temps qu'on a cru pouvoir déconsidérer par le nom de « mystiques ».

Ce n'est point que le « sujet » subsiste à part des choses et intervienne comme un spectateur au milieu du mécanisme universel, prêt à s'en détacher ou à y rentrer à son gré. Nous naissons et nous développons tout entiers dans l'Expérience : si nous tentions d'en sortir, nous ne réussirions qu'à perdre même nos intuitions les plus originales et cette Liberté qui ne se laisse pas enfermer, comme la série des faits empiriques, dans des formules exactes. Le « sujet » n'existerait pas hors de ses conditions ; mais du moment qu'il existe, pourquoi voudrait-on qu'il se niât lui-même en se laissant ramener aux seuls principes du Mouvement et de la Vie ? Assujettis aux choses, non seulement pour vivre mais aussi pour penser, nous avons en même temps des motifs de croire que cela n'est pourtant qu'à titre de « conditions » et que tous les faits qu'on peut

réunir sous le nom de « conscience empirique » sont au sujet lui-même ce que les dispositions chimiques de la matière sont à la Vie. L'Activité elle-même, à tous les degrés, échappe à la connaissance exacte, à la science; mais cette dernière phase de l'Activité d'où découlent notre caractère et toute notre histoire morale serait surtout intéressante à connaître; nous donnerions volontiers une grande partie de la science pour obtenir une conscience adéquate et claire de notre Liberté.

L'Ecole empirique nous conseille de chercher le repos dans une courageuse abnégation intellectuelle et de renvoyer franchement l'inconnaissable au même rang que le non-être; mais c'est mettre le repos de l'esprit à un prix trop élevé. Ce ne sont pas seulement les religions positives, ce n'est pas seulement la Métaphysique, ce sont les plus belles activités de la conscience qui cesseraient, s'il fallait renoncer à sortir de l'expérience positive et scientifique. Il y a une Foi naturelle qui fait vivre en même temps l'Art et la Morale et qu'il ne faudra jamais sacrifier. L'homme a trop besoin d'orner sa vie ou même de l'amuser par ces nobles illusions dont les principes ne sont qu'en lui-même; il a surtout trop besoin de *s'inspirer moralement* et de revêtir d'une importance solide la contingence de ses actions afin que sa Liberté ne dégénère pas en un fardeau accablant, pour qu'on puisse consentir à comprimer cette Foi qui crée au dedans du sujet un monde irréel dont la contemplation nous fait vivre.

L'esprit n'a qu'un moyen de conférer à ses créations

esthétiques et religieuses assez de vérité pour qu'elles résistent à tout, c'est de ne pas essayer de les poser hors de lui-même. L'objectivité que les mystiques ont voulu trop souvent attribuer à leurs apparitions n'était qu'illusoire et contraire aux intérêts mêmes du Mysticisme. Notre entendement n'est pas fait pour construire l'être immuable qu'adore notre foi ou la beauté inachevable que recherche notre goût, mais rien que pour appréhender sous des schèmes fixes ce qui se présente à nos sens dans la mobilité du devenir. Certes, on appellera « objet », si l'on veut, au sens d'*existence solide* et de *vérité*, ce que l'on tient dans les compréhensions de la foi et du goût ; mais qu'on reconnaisse franchement que là-dessus il n'y a plus à s'autoriser de l'expérience ni d'aucun de ces principes qui nous permettent de poser en commun certaines affirmations. On ne pourrait s'autoriser pour objectiver ce genre d'intuitions que de la Liberté ; mais « s'autoriser de la Liberté pour étendre la connaissance », n'est-ce pas une contradiction flagrante ? Ce genre d'intuitions qui n'est que pour un seul, ne vaut-il pas mieux l'appeler de son vrai nom, « croyances » ?

Tout n'est pas dans l'Expérience ; mais s'il y a quelque chose de plus, il ne nous reste pour en parler qu'une seule notion d'un usage commun à des esprits faits comme nous, c'est celle d'*existence*. Qu'on n'apporte pas ici le mot « Inspiration » ; ce nom très respectable n'a rien à voir dans la Connaissance proprement dite. L'Inspiration n'entre pas dans l'entendement : elle vient éclairer une partie plus profonde du moi et sans doute plus excellente.



Sous l'action inspiratrice, à quelques principes d'ailleurs qu'on veuille la rapporter, les reflets merveilleux de l'imagination se trouvent dérivés de l'entendement spéculatif vers des puissances plus actives, qui resteraient dans l'inconscience sans ce secours empirique de représentations ; mais aussitôt que les espèces imaginatives lui arrivent, notre Liberté les emploie à titre de symboles et nous commençons d'apercevoir tout un ordre de choses qui ne demandait que de la lumière pour nous apparaître. L'Infini, dont nous portons au moins en nous les prémices, sort de l'inconscience et s'exprime sous des formes qui nous ravissent, dans des faits dont nous vivons autant que de ceux qu'on nomme « empiriques ».

La critique rationnelle de l'Idée de Dieu ne s'est pas tenue de nos jours assez près de cette intime expérience que nous appelons « mystique » ; et l'on a trop omis, par respect ou par manque d'estime, de recueillir dans les Religions positives des renseignements ésotériques qui pourraient seuls éclairer ce sujet de sa vraie lumière. Il n'y aurait pour pénétrer heureusement dans ce domaine qu'à se souvenir à chaque instant que Dieu peut se donner, il est vrai, puisqu'il est le Bien, mais non pas « être pris », comme nous faisons quand nous cherchons à connaître les choses. Entreprise dans cet esprit, quelle œuvre serait meilleure ? et qu'y a-t-il de plus divulgable que ces voies raccourcies, s'il en est, entre le Bien suprême et notre Liberté ?

Refuser l'objectivité empirique aux créations de la Foi, ce n'est d'aucune façon en diminuer la vérité ou le prix.

Il y a deux manières d'être « objet », si l'on veut que ce mot soit identique à celui de « vrai » : ce qui ne se détache pas de nous par voie d'extériorité pourra s'en détacher d'une manière qu'on nous permettra d'appeler *excessivité*. — L'objet « extérieur » a précédé nos sensations et notre conscience même ; il reste après nous comme une possibilité permanente des mêmes sensations. L'objet « intérieur » ne parvient, il est vrai, à notre conscience que sous des formes aussi variables que celles du Caractère pour lequel il est spécialement créé ; mais peut-on dire que sous les apparitions symboliques ne réside pas aussi une possibilité permanente ? bien plus encore, une puissance active d'inspirations renouvelées toujours dans le même sens ? — Cependant ce n'est pas dans ce pouvoir de reproduire les mêmes faits (ou des faits semblables) dans tous les sujets libres, que nous faisons consister l'objectivité spéciale des symboles : c'est surtout dans leur signification. Ce qui s'affirme dans les représentations symboliques, c'est un caractère excessif à toutes nos tendances naturelles et aux notions acquises empiriquement : ce sont des *postulats* qui nous paraissent évidemment ne pouvoir jamais finir ; et l'évolution du fait mystique n'est que l'accroissement de cette évidence au delà de toutes les autres affirmations de la conscience. Ce caractère, qui s'attache non seulement aux maximes du Devoir mais à certains de nos attributs, tels que la Personnalité et la Liberté, et même à quelques jugements constitutifs du Goût, ne ressemble point à l'universalité spéculative des principes de l'entendement. Ces postulats ne se montrent nécessaires qu'en tant que *pra-*

*tiques* ; nous sommes donc ici en face d'une nécessité positive, non spéculative, qui est pour nous une véritable apparition de l'Infini. Avons-nous tort de dire que les faits par lesquels nous prenons conscience de ces objets et de leur excessivité constituent une expérience interne, aussi importante que l'Expérience proprement dite ?

Il n'y a donc pas à craindre que la substance divine, déclarée absente du monde empirique, ne rentre dans la Liberté que pour s'y perdre. Il y a dans le Devoir, dans les désirs légitimement insatiables de la Raison, dans les effets subjugants du Beau sur notre cœur, des caractères de vérité surempirique au prix desquels l'objectivité même de ce monde n'est que contingence et fragilité. Il faut avoir soin seulement d'aller prendre ces objets intérieurs dans le fond où ils subsistent réellement et d'écarter courageusement les éléments empiriques du symbole, qui ne nous montrent pas la face de Dieu, mais qui nous avertissent simplement de sa présence dans les moindres aspirations de notre Liberté. — On a cru que l'idée de Dieu serait perdue si l'homme venait à s'apercevoir qu'elle ne contient rien autre chose que ce qu'il y a mis de son propre fond. A notre avis, c'est tout le contraire ; et cette idée ne peut se sauver qu'en désertant d'abord les champs du mystère où elle a trop longtemps cohabité avec les rêveries de l'Occultisme, sauf à y rentrer une fois seulement que nous aurons pris conscience autant que possible de ce qu'il y a en elle de positif et d'humain. On ne sera pénétré de Dieu qu'autant qu'on aura reconnu, par une large et généreuse application à ses propres faits de conscience, l'Infini qui

se déclare dans la Liberté. Que Dieu alors ne soit que notre propre Cœur élevé à la n<sup>ème</sup> puissance et qu'on ne s'y attache pas autrement ; Dieu ne nous en voudra pas de ne pas l'adorer au delà de ce que nous connaissons de lui-même. Une telle religion nous paraît d'ailleurs aussi inépuisable que fondée positivement sur les attributs mêmes dont nous vivons.

A la vérité, quand on a ainsi refoulé les découvertes de l'Inspiration dans la subjectivité des Prophètes et des Voyants, tant de récits charmants et vénérables changent d'aspect ; il n'y reste plus qu'une matière morale dont la Liberté seule doit faire son profit. Mais c'est assez. — Pour les esprits qui se seraient attachés étroitement à la lettre des livres mystiques, c'est tout un monde à moitié empirique et à moitié céleste qui s'en ira en poussière sous les efforts de la nouvelle Critique religieuse, avec son espace éthéré, ses objets pas plus concrets que la lumière, ses hôtes d'une beauté rêvée et ses événements qui flottent hors du Temps, affranchis de la causalité et de toutes les lois du possible. Mais soyons sincères : si la pensée moderne force le surnaturel à s'enfermer dans ces seules régions de la conscience où il peut se loger sans contradiction, qu'aura perdu la foi ? Est-ce que nous avons à regretter une seule idée estimable depuis que les entités scolastiques ont été bannies du Discours ? De même, le Ciel mystique aura beau être vidé des créations empiriques dont la naïveté des âges précédents l'avait rempli, le Cœur a gardé ses profondeurs et sa puissance de créations morales : ce Ciel nous reste intact, vrai et désirable au-

dessus même des objets qui intriguent la science ou qui séduisent notre sensibilité.

Le pur Mysticisme ne refuse pas de rester dans cette subjectivité ; il accepte même que l'Idéal, issu de l'homme, ne tende qu'à des effets *humains* de conservation et de progrès moral. Quelle autre Fin opposerait-on à celle-là ? S'obstiner à quelque chose qui ne pourrait, ni se vérifier empiriquement, ni se justifier moralement, ce serait déchoir de l'élévation mystique dans un fanatisme quelconque ; ce ne serait plus la Religion, mais plutôt quelque passion qui se défend. — Rien n'est solide au contraire comme cet Excédent d'être, d'amour et de bonheur qui se pose mystiquement dans la conscience lorsqu'elle a essayé d'aller jusqu'au bout d'elle-même et qu'impuissante elle appelle l'Inspiration morale et le secours des symboles. Ce qu'ainsi nous éprouvons, sans pouvoir toutefois le ramener aux conditions de l'expérience ni aux lois du mouvement et de la vie, rien ne nous défend d'en affirmer l'existence : car l'être n'est pas moins positif en tant que bon et désirable qu'en tant que réel et possédé. La possession n'est que l'achèvement du Désir : elle reste donc aussi nécessaire que le Désir est légitime. Mais pour conserver cette position tranquille et sûre il faut que le Positivisme mystique n'essaye même pas d'achever la connaissance de Dieu par les moyens ordinaires d'entendement et de sensibilité : il doit se tourner tout entier vers d'autres moyens, de bonne foi, d'amour et d'intime justice, qui permettent de s'assimiler l'Infini bien mieux qu'on ne peut s'assimiler le monde par la connaissance.

Il faut aussi prendre garde aux conditions morales de la Société, qui rendent la Foi humainement indispensable. Le Désir, qui fait vivre le monde, une fois qu'il a pris possession de lui-même dans la Liberté, ne peut plus se reposer que dans l'Absolu. Il ne faut pas ravir à la conscience les images dont elle occupe son activité immodérée : si on lui fait apparaître au terme de la vie empirique des limites tellement certaines que tout ce qu'on pourrait imaginer au delà serait frappé d'imbécillité, c'est dans ce cercle précis d'intérêts et d'actions qu'elle voudra s'enfermer ; mais alors l'Absolu, immanent à la Liberté, ne fera que changer de sphère ; à la pureté et à la longueur inépuisable des désirs mystiques succédera la volonté des possessions immédiates et enfin l'absolutisme homicide des passions. Dès le moment où tout le monde aurait perdu cette foi purifiante qui permet de dériver l'immodération des désirs vers quelque objet aussi vaste que notre Liberté, il n'y aurait plus à compter sur la coalition des plus forts pour conserver la relativité des fonctions indispensable au corps social. En l'absence du lien de Bonté qu'on a si bien nommé *Humanitas*, il n'y a pas dans la Nature de pouvoir régulateur qui puisse s'appliquer à notre humaine collectivité ; tous les Désirs ne tendraient plus qu'à la dispersion et ne triompheraient que par la seule intensité. La Foi, en tant que puissance du désintéressement, est à la vie sociale comme le désir empirique à tout le reste de la nature.

S'il n'y avait de réactions contre le Mysticisme que pour retrancher de nos préoccupations la poursuite des fins exté-



rieures à l'humanité, il n'y aurait point de quoi s'effrayer. L'objet mystique, s'il n'est pas tout entier dans l'homme, n'offre du moins hors de lui rien de pratique ; et dans l'Idéal de solidarité universelle et de Liberté il y a de quoi donner une heureuse issue aux excès du désir humain. Mais pour que le bien de l'homme puisse rester ainsi en fonction du Bien pur et que le désintéressement soit possible, il faut laisser se former dans toute conscience cette conviction excessive à la science « *qu'un homme vaut, seul, tout l'ordre des choses empiriques* ». Il suffit qu'un tel principe habite, selon le mot de saint François de Sales, « en la poincte et cîme de l'esprit » pour que le fait mystique se produise avec toutes les conditions d'imagination et de volonté qui l'accompagnent. — Si donc l'homme ne doit évacuer d'anciennes conceptions que pour prendre conscience de sa Liberté avec cette puissance de signification, on peut se confier aux idées modernes. Le moi actif et exigeant que nous sommes n'aurait qu'à se dérober, d'un côté, aux étreintes du Déterminisme empirique et, de l'autre, aux raisons ingénieusement assemblées par les partisans de la liberté d'indifférence ; il n'aurait plus conscience que d'une Liberté toute positive, appropriée à ses besoins. Rien alors ne gênerait son mouvement vers un Dieu commun à tous les peuples, qui n'est que l'infinité de notre propre bonté et de notre propre bonheur. Qu'on nous aide à penser solidement que chacun de nous, au lieu d'un être perdu dans l'espace et moralement impondérable, se trouve issu des premiers principes à titre de *Personne*, bien mieux que les choses de pure contingence ; que l'Ab-

solu n'est que la matrice où notre esprit a pris ses formes et sa libre énergie ; que ce n'est enfin que notre identité formelle avec Dieu qui nous empêche de nous le déterminer à nous-même comme nous déterminons tout le reste, scientifiquement ; on sauvera ainsi l'essence de Religion dont tous les symboles particuliers ne furent qu'un libre développement. Nous reproduirons, avec ce capital intégralement conservé, tous les fruits de bonté, de bonnes mœurs, de résignation et de sainteté même qui ont paru tenir à la conscience mystique comme à leur terrain propre de végétation.

En dépit du Sort qu'on accuse de tous maux, des trésors de bonté et de bonheur reposent dans chaque âme humaine : les éléments y sont toujours prêts pour de saines visions qui auraient le pouvoir de charmer la vie et de porter plus haut le caractère. Mais ces visions ne se font pas, ou, entreprises à des moments critiques, elles avortent parce que l'imagination, à elle seule, n'en peut fournir que la matière. Il y faudrait la foi avec son assurance et son pouvoir créateur, la foi qui peut seule associer les images de telle sorte dans notre esprit qu'il en jaillisse des éclairs de liberté et des impressions de bonheur, de même que la Vie avec son art tout-puissant érige en unités actives des éléments qui ne font que se heurter dans la matière.

L'homme est trop sorti de lui-même. Depuis que l'on s'est avisé que l'étude même de la Nature pouvait nous faire pénétrer certains secrets du moi et que nos associations mentales gagnaient de l'utilité à se conformer strictement aux liaisons objectives, on a trop méprisé, sous le

nom d'*a priori*, un genre de faits de conscience qui nous exprimaient à nous-même plus directement les lois du bonheur et du devoir. Sans doute l'homme, absorbé dans ses propres événements, s'était privé autrefois des informations positives qui pouvaient accroître même sa Liberté : mais pour que tout n'ait pas été un pur songe dans ces visions de foi, il a suffi que l'homme ait pu redescendre de là dans la vie pratique plus sobre, plus actif, plus stable dans ses promesses et ses résolutions. Il l'eût été bien davantage, avouons-le, si la conscience mystique, dans ces siècles qui connaissaient trop peu la Liberté, n'avait été souvent traversée de préoccupations qui ne touchaient ni à la science, ni à la foi.

La foi embrasse tous les premiers principes que la science renonce à connaître, pour se livrer à « la chasse des faits » et de leurs lois. A ces profondeurs du « sujet » où cessent les représentations directes, l'homme n'a pas encore achevé de prendre conscience de lui-même, puisqu'il reste toujours ce fond d'activité et de lois subjectives qu'on ne peut traiter de fictions morales. Mais alors il ne reste plus à l'homme que d'appeler l'Invisible par les sollicitations du Désir et de se le donner à soi-même par un genre d'expressions destinées à s'éteindre dès que nous aurons appris symboliquement ce que nous pouvons et ce que nous sommes. — Dans ces conditions de nature, les inspirations de la foi se trouvent indispensables : elles ne devront jamais cesser. L'essence de l'homme, Raison, Personne ou Liberté, comme il plaira de l'appeler, c'est un véritable « Absolu dans le temps », c'est-à-dire un Impli-

cite qui n'a jamais fini de s'expliquer. Pour que les vœux de la Liberté s'achèvent et que les désirs de la Raison entrent pour toujours en repos, il faudrait que la vie, idéalement et physiquement affranchie de tout ce qui l'opprime, devînt pour tous les hommes sans exception tellement libérale qu'il n'y eût plus ici-bas une seule larme ni un seul péché. Jusque-là il faudra que l'homme *s'inspire* et appelle Dieu par toutes les voix du désir et de la foi.

D'ailleurs, pour que Dieu continue de nous apparaître moralement et que les visions de la foi recommencent dans toute âme pensante (autant vaut dire *souffrante*), nous n'avons rien à craindre des changements qui peuvent survenir dans la conception scientifique des choses. Il n'y aura qu'à ne pas nous abandonner nous-même et à rester dans la vérité de notre nature, en poussant toujours aussi loin que possible le désir des choses qui excèdent le moi empirique et qui ne meurent pas avec lui. — La Patrie, la Liberté et autres objets d'aussi grande étendue, ne seront pas indispensables, même, pour prêter un corps à ces visions et pour nourrir l'inspiration morale. Chacune des douleurs et des joies qui renaissent avec tout homme venant en ce monde, n'est-ce pas autant d'Objets qui peuvent se poser mystiquement dans la conscience et que notre cœur est porté de lui-même à se représenter, non dialectiquement (une telle exhibition ne pouvant convenir à ces objets), mais dans une hallucination de bonté? Si humble que soit dans le corps social la position du grand nombre, chacun s'y trouve investi de fonctions qui l'ap-

pellent par moments à cette considération non égoïste de la vie. Et qui n'est placé souvent par les circonstances à quelque point de vue d'où l'on découvre l'éternité des biens que nous portons dans notre nature raisonnable ? Il suffit d'un enfant à nourrir et à faire *homme*, d'une misère qui éclate près de nous, d'un conflit qui survient vivement entre notre dignité et nos sens, pour que nous soyons mis dans le cas de nous « inspirer » moralement. Il n'y a que la Foi en effet qui puisse placer convenablement de tels objets dans le champ de notre vision mentale et qui fasse monter du Cœur dans l'Imagination ces symboles merveilleux qui nous hallucinent et nous entraînent sans violence au sacrifice.

Pour quels motifs de Vérité et de Science ne faudrait-il plus, par les voies du désir et de l'imagination, chercher des intuitions hors de l'expérience ? Nous savons bien qu'elles ne sont point objectives, ces représentations dans lesquelles notre impuissance s'efforce d'appréhender l'Absolu ; mais la foi néanmoins doit subsister, puisque rien n'est autant *en soi* et n'existe à un plus haut degré que ce « devoir être » qui se dérobe à l'entendement mais qui se pose devant la Raison comme antécédent de l'être. — Si nos symboles intérieurs pèchent comme représentations, nous savons sûrement que ce n'est pas qu'ils soient trop beaux ni trop touchants, mais qu'au contraire ils restent bien au-dessous de leur Objet. Lorsque saint Paul, après Isaïe, disait que « l'œil n'a point vu et l'oreille n'a point entendu « ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment <sup>1</sup> », c'est qu'il

(1) *I Ep. Cor.*, c. II, 9.

commençait à dépasser la région des symboles et qu'il entraît dans ces profondeurs de l'Esprit où l'amour refuse de s'exprimer par des images et appelle d'autres moyens de voir. Mais à tout homme il suffit, pour fonder les inspirations plus humbles de son Cœur, de l'évidence qui accompagne la Bonté et du témoignage que la Liberté se rend à elle-même comme fonction la plus élevée de la conscience. Chacun sait bien qu'il aura toujours raison de se donner à lui-même des visions qui le rendent meilleur.

« Il y a, dit-on en plusieurs sens, les droits de la Vérité. » Bien que dans l'Absolu la Vérité ne doive faire qu'un avec le Bien et qu'on puisse les considérer ensemble comme « un même reflet de l'Être », ici-bas il manquera toujours au premier de ces concepts un caractère indispensable pour qu'on puisse y suspendre pratiquement tout le reste : l'universalité. Il y aura toujours sans doute des esprits qui aspireront à la vérité par la science et d'autres qui la rechercheront, plus vive et plus près de nous, dans des symboles. N'espérons pas que l'évidence des notions communes puisse s'étendre un jour à toutes les parties de la Connaissance, ni que nous arrivions à nous identifier dans quelque centre d'unité intellectuelle. C'est sous une autre influence que les consciences se rapprochent ; et ni la science ni les symboles ne doivent se jeter au travers de ses effets souverainement désirables. A mesure que l'homme progresse dans la Liberté, il se fait en lui-même une clarté plus pure que l'évidence et entre citoyens une paix plus sûre que celle qu'on obtiendrait par la fusion intellectuelle des âmes. Peu importe où chacun ira prendre la Bonté,



cet attribut qu'on doit appeler, seul, « divin » ; il suffit qu'elle soit. Il serait peut-être dangereux d'en définir exactement les conditions et nous ne voudrions pas la presser dans des formules moins larges que la conscience humaine elle-même. Nous l'avons appelée « divine » ; mais c'est aussi le *fait humain* par excellence : *humanitas*. S'il fallait la poser sous des traits essentiels, distincte de tous les autres faits, nous ne trouverions que ce terme positif : *la Bonté, c'est l'achèvement de la Liberté*.

Mais si la Liberté conduit à la Bonté, c'est-à-dire à une aliénation morale, n'oublions pas qu'elle commence et ne subsiste que par des actes d'autonomie intellectuelle. Le Mysticisme n'est autre chose que la « spontanéité absolue de l'esprit<sup>1</sup> ». Quand on reproche au Mysticisme le caractère privé de ses acquisitions, l'on oublie que cette subjectivité est un terme aussi-positif que la « spontanéité absolue » et que la Connaissance proprement dite doit, après tout, son caractère d'universalité à des lois « objectives » qui sont *restrictives* au même degré. L'expérience mystique n'a d'autres lois que celles du Désir ; aussi son activité est-elle sans bornes ; et comme l'Analogie lui offre, d'ailleurs, des moyens inépuisables de représentation, elle pourra s'avancer dans l'exploration du moi jusqu'à ce qu'elle ait rencontré l'Absolu ou du moins le fait spirituel, « dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence<sup>2</sup> », qui en tient lieu.

Puisque l'Absolu est en nous et que c'est son intimité

(1) Lachelier. *Psychologie et Métaphysique*. Rev. phil. Mai 1885.

(2) Lachelier. *Ib.*

même qui nous le cache, que peut la Métaphysique, à moins qu'elle pousse la liberté de sa méthode jusqu'à des actes de spontanéité mystique, jusqu'à l'Inspiration ? Mais si le Mysticisme était appelé à remplacer la Métaphysique, on reconnaîtrait de plus en plus que ses rapports avec la science ne sont que négatifs. Il y a entre ces deux sortes d'activité mentale une distinction aussi décisive que celle du moi et du non-moi, qui sert de fondement à la conscience ; et c'est précisément pourquoi on ne devrait point parler d'opposition. — Nous ne voyons pas comment la Science, qui vit de clarté et d'évidence, pourrait contrarier l'autonomie spirituelle qui est le fait essentiel du Mysticisme : au contraire, nous pensons que le désintéressement scientifique et la naïveté mystique cachent sous des traits bien différents une même origine morale. L'hétéronomie ne pourrait arriver dans l'esprit que par une influence non idéale, c'est-à-dire par une intrusion de symboles purement sensibles qui voudraient s'établir en fonction des idées claires dont se nourrit la Liberté.

« Science ou Inspiration » : nous ne craignons pas de proposer cette alternative. S'il y a dans la vie humaine des besoins spirituels que la science ne peut satisfaire, il faut que le Désir ne compte plus que sur lui-même, qu'il s'active dans le sens de ses tendances les plus naïves et qu'il s'attache aux apparitions qui s'élèveront du Cœur, c'est-à-dire de la « spontanéité absolue » de la conscience. La plus haute satisfaction intellectuelle, la présence de l'Absolu, ne résultera jamais d'une synthèse idéale : elle exige une initiative plus énergique que la curiosité et des

intuitions non moins naïves que celles des sens. Puisque c'est notre condition d' « êtres libres » qui crée en nous une excessivité apparente du Désir sur l'Intelligence, il doit y avoir aussi dans la Liberté des réserves spirituelles qui rétablissent l'égalité : autrement nous pécherions, nous seuls dans l'Univers, par notre essence même. C'est à ces réserves inestimables que nous avons donné le nom d'Inspiration.

L'Absolu échappe à la Conscience ; mais le Bien la remplit tout entière. Il suffit qu'on l'aime et le mot de Pascal est vrai : « Dieu sensible au Cœur. »

---

VU ET LU,

EN SORBONNE, LE 20 AVRIL 1896,

Par le Doyen de la Faculté des Lettres de Paris.

A. HIMLY.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le vice-recteur de l'Académie de Paris :

O. GRÉARD.

---



## TABLE DES MATIÈRES

---

|                       |   |
|-----------------------|---|
| INTRODUCTION. . . . . | 1 |
|-----------------------|---|

### PREMIÈRE PARTIE

#### L'ABSOLU

|                 |   |
|-----------------|---|
| Exposé. . . . . | 7 |
|-----------------|---|

#### CHAPITRE PREMIER

##### DES DIVERSES POSITIONS DE L'ESPRIT VIS-A-VIS DE L'ABSOLU

##### § I. — Empirisme, Déterminisme.

|                                                                                                                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. On s'efforce en vain d'opposer le simple à l'absolu : à la base de l'existence et de la connaissance il y a un « Implicite ». . . . .                    | 8  |
| II. La Nécessité, au sens du Déterminisme, conduit à l'un pur, au non-être ; elle n'est concevable que dans l'Absolu, en tant que Bien et Acte pur. . . . . | 10 |
| III. Il n'y a de « loi » véritable que la Loi morale. . . . .                                                                                               | 13 |

##### § II. — Positivisme.

|                                                                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. La Raison n'a pu sortir par évolution de l'Inconscient : elle domine le sujet d'où on veut qu'elle vienne. . . . . | 14 |
| II. Objectiver c'est déjà « Penser l'Absolu ». . . . .                                                                | 16 |
| III. Opinion de Spencer : il faut conclure que le Mysticisme est au fond même de la Connaissance. . . . .             | 19 |

##### § III. — Criticisme.

|                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Définition Kantienne de l'être. Kant a eu peur du Fanatisme, non du Mysticisme. . . . . | 21 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                                                                                                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| II. L'a-priori Kantien (l'Esprit) en appelle un autre (le Nou-mène ou « Absolu ») où, seul, le Mysticisme ose pénétrer. Le Criticisme doit discipliner la Raison, sans gêner les autres initiatives de l'âme. . . . . | 24 |
| III. Les postulats du Criticisme ne donnent pas une assiette morale, à moins que l'on y joigne quelque assurance mys-tique. . . . .                                                                                   | 26 |

#### § IV. — Rationalisme.

|                                                                                                                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. La Pensée n'est pas en équation avec son objet; et l'Evidence ne vient pas seulement des choses. — Comment le Caractère se mêle à la Connaissance, surtout dans les choses morales. | 28 |
| II. Le Dogmatisme est une raideur d'esprit contraire aux besoins de la Connaissance. . . . .                                                                                           | 32 |

### CHAPITRE II

#### DE LA CONSCIENCE MYSTIQUE

##### § I. — Insuffisance de l'Absolu rationnel.

|                                                                                       |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Il faut ramener l'Universel au Nécessaire et le Nécessaire au Bien. . . . .        | 36 |
| II. Au moyen des catégories on ne peut concevoir le Bien, ni penser l'Absolu. . . . . | 38 |

##### § II. — Synthèse Mystique.

|                                                                                                                                                            |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Le Mysticisme appelle « Dieu » l'ensemble des premiers prin-cipes que « le cœur sent » et dont la synthèse ne peut se faire que symboliquement. . . . . | 40 |
| II. La formule « je vis, non plus moi, mais Dieu en moi ». . .                                                                                             | 44 |

##### § III. — Science et Mysticisme.

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| I. Des rapports de l'Expérience mystique avec la Connaissance. | 47 |
| II. De la méthode mystique. . . . .                            | 54 |

##### § IV. — Mysticisme Philosophique et Mysticisme Religieux.

|                                                                                                                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Le Mysticisme philosophique n'est qu'un état vague de cons-cience et ne renferme aucune transcendance morale. . . .                                                                                | 63 |
| II. Le Mysticisme n'a d'autre caractère surnaturel que d'élever le sentiment du Bien à une puissance suffisante pour opé-rer dans la conscience la synthèse du Déterminisme et de la Liberté. . . . . | 66 |
| III. La Nature et la Conscience mystique. . . . .                                                                                                                                                     | 70 |



## § V. — Plaisir Mystique.

|                                                                                                                                                     |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. Valeur ontologique de la Finalité. La Naïveté de l'Art. . .                                                                                      | 73 |
| II. Le Plaisir scientifique, esthétique, moral, résulte de l'ap-<br>préhension de l'Absolu sous divers rapports avec notre cons-<br>cience. . . . . | 75 |
| III. Le Plaisir proprement mystique résulte de l'union directe<br>à l'Absolu par voie de Désintéressement ou d' « Amour ». .                        | 80 |

## § VI. — Les Limites du Mysticisme.

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| I. Le Pessimisme scientifique et l'Optimisme mystique. . . . | 82 |
| II. Position moyenne et sûre du Mysticisme. . . . .          | 84 |

## DEUXIÈME PARTIE

### LES SYMBOLES

|                 |    |
|-----------------|----|
| Exposé. . . . . | 89 |
|-----------------|----|

## CHAPITRE PREMIER

## DE L'INSPIRATION

## § I. — Etat de la Question.

|                                                                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| I. La Raison, seule, est <i>a priori</i> : l'Inspiration n'est qu'un fait,<br>vérifiable <i>a posteriori</i> . . . . . | 90 |
| II. Autonomie de la Conscience mystique. . . . .                                                                       | 91 |
| III. Esotérisme mystique. . . . .                                                                                      | 92 |
| IV. L'Inspiration n'est qu'une intensité de conscience. . . .                                                          | 94 |

## § II. — Identité de la Raison et de l'Inspiration.

|                                                                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. Progrès continu de la Raison : Sens Commun, Génie, Pro-<br>phétie. . . . .                                                                                         | 96  |
| II. De l'Inspiration Poétique. . . . .                                                                                                                                | 97  |
| III. Égarements du Mysticisme à la recherche de sa propre<br>transcendance. . . . .                                                                                   | 100 |
| IV. La Raison ne peut être déterminée que par elle-même :<br>l'Unité est son acte. L'Inspiration communique avec le reste<br>de la Conscience par l'Evidence. . . . . | 103 |

## § III. — De la Transcendance intellectuelle appelée Inspiration.

|                                                                 |     |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| I. L'inspiration d'après saint Paul. . . . .                    | 105 |
| II. Confusions théologiques sur la nature de l'Inspiration. . . | 107 |

|                                                                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| III. Sentiment unanime qui attribue l'Inspiration à une transcendence morale suivie d'une illumination de l'Imagination. . . . . | 109 |
| IV. Mécanisme mental de l'Inspiration. . . . .                                                                                   | 111 |

### § V. — La Raison et le Verbe divin.

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| I. Identité de la Raison humaine et du Verbe divin . . . . . | 114 |
| II. Conditions mystiques de la conscience du Christ. . . . . | 116 |
| III. L'Union hypostatique et le fait spirituel. . . . .      | 118 |
| IV. La Personnalité . . . . .                                | 121 |

## CHAPITRE II

### DU SYMBOLISME

#### § I<sup>er</sup>. — L'expression mystique.

|                                                                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. La fonction mystique consiste dans la production mentale et dans l'application morale des symboles. . . . .                                      | 124 |
| II. La Connaissance ne vit que d'Analogie; et la Science elle-même n'est que l'enchaînement rationnel des symboles . . . . .                        | 126 |
| III. Le Symbolisme est mystique en tant qu'il a la prétention de faire communiquer le moi et le non-moi par une intégralité de conscience . . . . . | 129 |
| IV. En quoi la prétention mystique est excessive et à quoi elle aboutit réellement . . . . .                                                        | 132 |
| V. Qualités du Symbolisme mystique : simplicité, vivacité. . . . .                                                                                  | 137 |
| VI. De l'expression verbale : son insuffisance pour la conscience mystique. . . . .                                                                 | 139 |

#### § II. — L'Intuition mystique.

|                                                                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. L'Intuition mystique, à l'inverse de l'Abstraction, nous fait percevoir les faits de Liberté à travers la conscience empirique. « Dieu sensible au Cœur. » . . . . . | 143 |
| II. La Conscience mystique ne fait que se voir elle-même couverte de symboles qui font ressortir ses tendances à l'Infini . . . . .                                     | 146 |
| III. L'Acte mystique est indivulgable. Privilège mystique. . . . .                                                                                                      | 148 |
| IV. Loi de la Communication symbolique . . . . .                                                                                                                        | 152 |
| V. Intellectualisation des symboles mystiques . . . . .                                                                                                                 | 153 |

#### § III. — L'Aliénation mystique.

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. L'Imagination créatrice des Symboles . . . . .                                                        | 156 |
| II. Distinction entre l'Objectivité des phénomènes mystiques et la Vérité des symboles . . . . .         | 159 |
| III. De la Subjectivité des phénomènes mystiques. . . . .                                                | 161 |
| IV. Des divers phénomènes mystiques. — Le Songe prophétique, les Voix, l'Extase, les Stigmates . . . . . | 165 |

## § IV. — Les Dégradations du Mysticisme.

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| I. Critérium du Mysticisme. L'Occultisme . . . . . | 183 |
| II. Perversion des symboles mystiques . . . . .    | 186 |
| III. L'Hébètement mystique. . . . .                | 188 |
| IV. Pessimisme et Mysticisme . . . . .             | 189 |

## TROISIÈME PARTIE

## LE « CŒUR »

|                  |     |
|------------------|-----|
| Exposé . . . . . | 191 |
|------------------|-----|

## CHAPITRE PREMIER

## L'ABSOLU ET LA LIBERTÉ

§ I<sup>er</sup>. — L'Idée moderne de Liberté et le Concept mystique de Volonté divine.

|                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. Subordination de la Raison au « Cœur ». . . . .                                                                       | 192 |
| II. Conciliation de la notion kantienne de Liberté et de l'idée de « Volonté divine » par l'intériorité du Bien. . . . . | 195 |
| III. Conciliation du Déterminisme et de la Nécessité de choix par une conception positive de la Liberté . . . . .        | 199 |
| IV. Sainteté et Liberté. . . . .                                                                                         | 204 |
| V. Le caractère surnaturel ou « divin » n'est que la transcendance du moi intelligible sur la conscience empirique . . . | 208 |

## § II. — De l'Absolu dans la Morale.

|                                                                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. Impuissance du Dogmatisme en Morale . . . . .                                                                                                                                     | 213 |
| II. La Morale empirique, qui revient à l'Egoïsme pur, échoue devant des faits de Raison et de Liberté. . . . .                                                                       | 214 |
| III. Rôle du Mysticisme en Morale. . . . .                                                                                                                                           | 219 |
| IV. Détermination du Bien moral, humain et divin tout ensemble . . . . .                                                                                                             | 223 |
| V. Double erreur de l'Ascétisme : 1 <sup>o</sup> il a voulu se fonder hors de toute expérience, même mystique ; 2 <sup>o</sup> il ne tend qu'à isoler l'homme dans l'Absolu. . . . . | 228 |

## § III. — De l'Essence mystique, du Courage, de la Pudeur, de la Bonté, etc.

|                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------|-----|
| I. L'Organisme moral. . . . .                             | 231 |
| II. Le Courage est un sentiment de l'Infini. . . . .      | 233 |
| III. Caractère excessif et mystique de l'Honneur. . . . . | 236 |

|                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| IV. Le Respect n'est que l'impression de la Dignité qui est l'apparition de l'Absolu . . . . . | 237 |
| V. La Pudeur, orgueil mystique de la Raison . . . . .                                          | 238 |
| VI. Les Contradictions de la Bonté. L'Amour sensible de l'Infini . . . . .                     | 240 |

## CHAPITRE II

## DU RÔLE MORAL DES SYMBOLES

§ I<sup>er</sup>. — De la Conception morale ; Part de l'Intelligence dans la Moralité.

|                                                                                                                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. L'Imprévu du Bien : Inspiration morale. L'Influence des symboles est supplémentaire de l'Evidence rationnelle et représentative de l'Objet moral . . . . . | 245 |
| II. La « Vision divine » universelle : conciliation morale du Christianisme, du Rationalisme et du Positivisme. Le Mysticisme de Jacobi . . . . .             | 250 |
| III. Analyse de l'Emotion morale. Transcendance des représentations mentales qui l'accompagnent . . . . .                                                     | 255 |
| IV. Les « raisons du Cœur ». Vérité absolue des symboles donnés à la conscience morale. Leur ésotérisme . . . . .                                             | 261 |
| V. Du rôle de la Grâce . . . . .                                                                                                                              | 265 |
| VI. Des rapports du symbolisme moral et esthétique. L'Eloquence . . . . .                                                                                     | 267 |

## § II. — La Cité mystique.

|                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| I. Rôle social du Désintéressement. La Paix . . . . .                                                                     | 269 |
| II. Force et Bonté. Unité de ces deux concepts . . . . .                                                                  | 271 |
| III. La Liberté ne peut embrasser d'autre objet mystique qu'elle-même. Idéal mystique et social : l'Homme libre . . . . . | 272 |
| IV. La Cité de Dieu et le Monde. L'être libre n'est jamais damnable . . . . .                                             | 273 |
| V. L'Intégration des Ames dans l'Absolu . . . . .                                                                         | 275 |
| VI. Les Audaces mystiques de l'Espérance . . . . .                                                                        | 278 |
| CONCLUSION . . . . .                                                                                                      | 281 |









